ISSN 0024-7359



Paranormal, la religiosité sauvage

Christophe Boureux
Yves Cattin
Christian Duquoc
Claude Marti
Jérôme Rousse-Lacordaire
Jean-Louis Schlegel
Donna Singles

236

Février 1998 - tome XLIX-1

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1998

236
Paranormal, la religiosité sauvage

237
Moïse

238
Euthanasie

239
Le Paradis

240
La prière

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82



Revue publiée avec le concours du centre national du livre

n° 236 Lumière & Vie

Paranormal et religiosité sauvage

La séduction de l'étrangeté

"Les théologiens ne croient pas en Dieu : la preuve , c'est qu'ils en parlent."

Jacques Lacan

Les sociologues et autres analystes des sociétés occidentales nous informent que si les églises chrétiennes ne font plus recette, la religiosité libre de l'astreinte des institutions ecclésiales et de la parole théologique normative prospère. Voyance, astrologie, ufologie, écologie mystique, médecines douces, hindouisme et bouddhisme remaniés, méditation transcendantale, sectes chaleureuses ou suicidaires, spiritualités multiples, Nouvel Age, etc., auraient une audience considérable auprès de nos contemporains.

L'ampleur du phénomène est difficile à évaluer. Il est cependant non négligeable pour que s'inquiètent les autorités politiques et que se mettent au travail les experts de nos sociétés. L'irrationnel entrerait en force dans des pratiques quotidiennes. Le phénomène est d'autant plus interrogeant que les femmes et les hommes qui courent après l'harmonie personnelle en affichant des croyances étranges appartiennent majoritairement à des classes favorisées par l'argent et la culture. Les extravagances de la secte du Temple

solaire ne sont pas le fait de populations déshéritées, désespérées par l'exclusion sociale.

Les femmes et les hommes qui sont séduits par les phénomènes inexpliqués ne méprisent pas la rationalité scientifique et technique : ils en vivent confortablement et l'apprécient, mais elle ne les comble pas. Le monde rationnel leur est devenu ennuyeux, les religions instituées n'échappent pas au discrédit qui frappe nos sociétés sans énigme. L'étrangeté est attirante : elle met en mouvement le sentiment, l'imagination, l'affectivité ; elle assigne la raison au domaine restreint des tâches utilitaires, dépourvues de sens pour affronter les questions existentielles ; elle récuse la parole théologique jugée complice de la raison dominante, bref elle préserve la part de liberté et de rêve qui affranchit de la platitude du quotidien, elle est le lieu du divertissement majeur, ébréchant la corvée de vivre.

Les églises paraissent dépourvues devant la demande qui anime cette débauche d'imagination promettant la maîtrise des secrets les plus fous et les plus jouissifs. La religiosité sauvage fait danser en une ronde anarchique et souvent plaisante les phantasmes surréalistes, les utopies échevelées, les univers multiples. Les religions instituées sont dès lors jugées insipides, le dur travail de deuil que prêche le christianisme à l'égard de toutes les idoles est taxé d'autoritarisme archaïque. Le présent cahier a pour fin de mesurer ce phénomène et d'en tirer quelque signification pour l'option chrétienne croyante.

Yves Cattin ouvre la réflexion en désignant le sacré en fonction des rapports du poète et du mystique avec la mort. Cette approche austère et belle met à distance de l'effervescence religieuse sauvage. Jérôme Rousse-Lacordaire trace l'histoire communautaire de l'attirance pour le paranormal ; il établit le lien très fort entre la volonté scientifique de vérification empirique et le désir d'explication des phénomènes paranormaux. Claude Marti, malgré sa bienveillance, constate que la science n'a jamais pu vérifier la va-

lidité de ces phénomènes. Jean-Louis Schlegel, par de fines analyses, s'oriente, pour expliquer l'engouement présent, vers l'hypothèse d'une inflation de l'individualisme articulée à une amplification du marché du sens. Christophe Boureux prône une foi critique assumant autonomie et liberté : elle favoriserait la libération à l'égard de croyances futiles. Donna Singles assume le caractère positif des requêtes s'exprimant dans l'engouement pour le paranormal tout en notant une déficience majeure : l'oubli de la figure de l'Autre. Christian Duquoc achève ce parcours en narrant l'ambiguïté de la foi institutionnelle à l'égard des croyances erratiques et en estimant que la négociation toujours reprise entre foi et croyances conduit à une purification réciproque.

Peut-être faut-il espérer que le foisonnement présent conduise à une ré-appréciation de la sobriété chrétienne. Martin Buber écrit avec profondeur : "il n'est pas nécessaire de savoir quelque chose sur Dieu pour vraiment le penser et maint croyant sait parler à Dieu, qui ne sait parler de lui".

Christian Duquoc
Directeur

Janvier 1998

Merci à toutes celles et à tous ceux qui ont renouvelé leur abonnement et nous ont envoyé leurs vœux et encouragements.

L'équipe de Lumière & Vie souhaite que les numéros de 1998 apportent à chacun et à chacune d'entre vous l'information et la réflexion que vous en attendez.

Yves CATTIN

Le poète, le mystique et la mort

"Le poète, le mystique et la mort" : un tel propos peut paraître ambitieux si je ne précise pas au préalable qu'on ne trouvera pas ici une démonstration en forme des thèses avancées. Je propose simplemont quelques conclusions auxquelles de longues recherches sur la culture médiévale m'ont amené. J'ouvre quelques "chemins de méditation" que chacun suivra à sa manière. Il ne s'agit ici que d'une provocation à penser. Et puisque j'en suis aux remarques préalables, il me faut préciser ce lien que je mets — et que j'essaierai de maintenir — entre le poète et le mystique. Le poète "fabrique", de la poésie, le mystique, lui, ne "fait" rien, et cependant tous les deux ont ceci de commun qu'ils sont hommes des frontières, tous les deux ont un jour passé une frontière pour entreprendre un voyage sans retour. Il s'agit sans doute de la même frontière, il ne s'agit pas du même voyage, j'essaierai de le préciser. Il me faut ajouter que j'utilise ici à regret ce mot de "mystique" (faute d'un autre mot !) pour désigner cet homme qui, au-delà du réel sensible et utilitaire, entreprend un terrible voyage vers une fabuleuse Lumière, qu'il appelle l'Absolu, l'Unique ou Dieu, en ne laissant derrière lui que terres brûlées et chemins effacés.

I

Le poète et le mystique, des hommes "d'ailleurs"

Dans notre culture le poète et le mystique ont en commun d'être la plupart du temps inutiles, "non-performants", doux rêveurs ou individus dangereux selon les circonstances. Toujours inadaptés et marginaux, en tout cas. Ce sont des individus anormaux dont par instant on soupçonne le rôle et l'importance. Parfois même, et c'est la pire chose qui puisse leur arriver, on essaie de les récupérer et même de les commercialiser. Mais dans la plupart des cas, on se contente de les confondre en les marginalisant pour disqualifier leur parole qui risquerait de devenir gênante.

Il est vrai que poète et mystique se ressemblent beaucoup. Ce sont tous deux des hommes "d'ailleurs", qui ouvrent "un chemin vers l'intérieur" comme disait Novalis. Pour eux, le monde et la vie ne sont pas déroulés à plat, transparents de part en part. Lorsqu'une chose existe, qu'un événement se produit ou qu'une parole est prononcée, le sens n'est pas immédiatement donné. Le monde n'est pas univoque, mais équivoque, il ne se donne qu'en se voilant. Poésie et mystique s'assignent comme tâche cette lecture du monde, ce déchiffrage et cette interprétation, tâche immense et toujours à recommencer. Le poète et le mystique s'installent donc dans l'ouverture du monde et ils témoignent que "la vraie vie est absente", selon l'expression de Rimbaud, qu'elle est ailleurs. En ce sens, le poète comme le mystique tiennent du Devin, du Prophète déchiffrant les signes du temps, ce sont des "enthousiastes" (endieusés), qui répondent à un appel, une vocation et reçoivent l'inspiration. Comme si, dans le monde, il y avait une Présence invisible qui appelle à une "tâche du sens". Et ce lieu du sens que cherchent poète et mystique est bien le lieu sacré par excellence.

Là s'arrête la ressemblance entre poète et mystique, dans cette commune volonté d'aller "au-delà du miroir". Le poète cherche le sens dans les mots, ou plus précisément à la jointure des mots et des choses, il se situe dans le jeu des mots, *jeu* tragique et essentiel, qui a pour fin la création d'un langage nouveau et l'émergence d'une terre nouvelle. Le poète fait le pari que le sens peut émerger du langage, à condition toutefois de trouver les clefs qui "ouvrent" le langage. D'où cette crispation douloureuse qu'on trouve dans toute poé-

sie née du refus de dépasser les mots, de les abandonner comme vêtements trop usagés et de la volonté d'aller au-delà de ce qu'ils disent, aux lieux de l'impensé et du non-dit. Le poète s'habille de mots : mais il sait, il croit, ou du moins il espère que ces signes manipulés de nouvelle manière, peuvent faire lever sur le monde une aube nouvelle : "la poésie est une petite aube blanche" dit Kenneth White.

Il n'en va pas du tout ainsi du mystique qui cherche le sens au-delà des mots. Il témoigne d'une nostalgie radicale du fondement et d'une indéfectible volonté de SILENCE. Les mots trahissent ce qu'ils disent, ils sont impuissants à dire la plénitude de l'Être et n'en retiennent que des lambeaux. Les mots sont des blessures de l'Être et seul l'au-delà du langage, le silence peut dire cette plénitude vécue dans l'expérience mystique. Ce n'est pas que le mystique refuse de dire, c'est qu'il ne peut pas dire : il est ex-stasié, vacant de lui-même et donc vacant du langage. Ceci est important et caractérise toute expérience mystique authentique, qui est habitée à la fois par une impossibilité à dire, et par une exigence irréductible de dire quand même, de tenter de dire l'indicible. Ce qui distingue le poète et le mystique, ce n'est donc pas que l'un renonce au langage alors que l'autre s'y investit. Tous les deux ont un rapport au langage, mais ils n'ont pas le même rapport : le poète parle avec le langage, le mystique parle malgré (ou contre) le langage. On s'en aperçoit aisément si on analyse le langage mystique. Pour traduire son expérience, le mystique utilise deux procédés tout à fait caractéristiques. Tantôt il opère une surdétermination du langage, des mots, des images. Comme si, pour traduire son expérience, il fallait porter les mots jusqu'aux ultimes limites de leur sens, et même au-delà : Dieu est suressentiel, surbon, sur-miséricordieux, etc. Le sens est visé au-delà d'une limite indépassable. Tantôt au contraire, comme par exemple dans le cas de la théologie négative, le langage se nie lui-même pour mieux dire ce qu'il entend signifier : ainsi Dieu est tellement autre que tous les êtres existants qu'il faut dire de lui qu'il est non-être, sous peine de confusion. Dans l'un et l'autre cas, le langage n'est qu'un tremplin pour une inconnaissance : une innomination qui s'accomplit dans la "ténèbre" de la rencontre : à la limite du connaissable et du dicible, on pénètre dans un ailleurs sans nom.

Ce qui donc distingue poète et mystique, c'est que l'un habite le silence, l'autre, les mots. Le poète fabrique du silence avec des mots, le mystique tisse le langage avec du silence. Pour comprendre ceci, il

suffit de comparer un poème de R. M. Rilke avec un poème de Jean de la Croix. Rilke cherche dans le monde une plénitude qui le renvoie toujours vers un ailleurs de déréliction :

"Je n'ai ni bien-aimée, ni maison
point de lieu où je demeure
point d'endroit où je puisse vivre.
Toutes les choses auxquelles je me donn
s'enrichissent et m'abandonnent".

Il pressent même que cette déréliction pourrait, devrait même devenir le lieu de sa joie :

"Et, le menton haut, elle laisse
tous ces mots retomber,
n'en gardant aucun ; car nul n'exprimerait
la réalité déchirante
qui est sa seule possession
et qu'elle doit, comme une coupe sans pied,
élever au-dessus de sa gloire,
au-delà de la marche des soirs".

Mais si le monde l'abandonne, lui n'abandonne pas le monde :

"Nulle part, ô bien-aimée, le monde
ne sera comme à l'intérieur de nous-mêmes.
Notre vie s'use en transfigurations".

Tout autre le langage de Jean de la Croix. Désireux de communiquer son expérience, il écrit un poème. Mais aussitôt, comme s'il regrettait, il tord les mots, il torture les images en de longs commentaires, tentant de dire le silence en accumulant les mots. Et finalement il "dénie" le langage, en affirmant que pour accéder à la plénitude de l'ailleurs, il faut d'abord "déserter les mots et le monde. Ayant traversé les nuits des sens et de l'esprit, le face-à-face de la rencontre se situe toujours au-delà des mots, dans le Désert.

II

Cet "ailleurs"... la mort

Plénitude ou Désert des mots, ainsi s'opposent poète et mystique dans un voyage fraternel. Il est temps maintenant de nommer cet ailleurs, ce silence, que poète et mystique reconnaissent comme leur pays. C'est le lieu,— sacré —, de l'émergence du sens, et dans l'expérience humaine il a le visage de la mort. En effet le sens ne se donne toujours, dans l'expérience, que sur le fond de ce non-sens radical qu'est la mort. Parce que la mort existe, ce qui est étonnant et à la limite incompréhensible, c'est qu'il y ait du sens. Même si ce sens n'existe qu'arraché et comme dérobé à cette possibilité ultime, à cette certitude dernière d'un non-sens total, la mort. Bien plus, il faut peut-être aller jusqu'à dire que le sens n'existe que parce qu'il y a d'abord ce non-sens irréductible de la mort. De même que je ne peux écrire que sur une page non-écrite, déjà blanche, de même le sens ne peut se lire que sur fond de non-sens. Ainsi le poète et le mystique écrivent le sens sur les pages de la mort. Aussi, le sens est-il toujours fragile, provisoire et aléatoire, parce qu'il est toujours habité par la possibilité de sa propre disparition et de son propre anéantissement.

C'est une idée que je voudrais développer ici, parce qu'elle me paraît essentielle pour deux raisons principalement (en plus du fait qu'elle touche à l'essence même de la démarche poétique et de la démarche mystique). D'une part, cette "présence" de la mort dans la poésie et la mystique permet de comprendre la place ambiguë qu'elles occupent dans notre culture, le rôle et la fonction qu'elles y tiennent. D'autre part une rapide "histoire de la mort" fait apparaître à quel moment dans notre culture, poésie et mystique deviennent nécessaires, à quel moment elles naissent portées par un mouvement socio-culturel qui a ses propres exigences de cohérence et d'équilibre.

La mort n'entretient pas le même rapport avec la poésie et avec la mystique. Et le rapport différent de ces deux démarches avec le langage pouvait déjà nous le laisser pressentir.

Toute poésie est hantée par la mort, par sa propre mort, parce que la mort est la disparition radicale, définitive, de toute communication et de tout sens. Et d'abord elle est disparition du langage, et donc de la poésie. La poésie est donc un pari engagé contre la mort,

et le poète sait que ce pari est perdu d'avance : c'est la mort qui dira le dernier mot :

"Très haut amour, s'il se peut que je meure
sans avoir su d'où je vous possédais...
Quand je serai pour moi-même perdue
et divisée à l'abîme infini
Infiniment quand je serai rompue
Quand le présent dont je suis revêtue
Aura trahi...
Vous referez mon nom et mon image
De mille corps emportés par le jour...".

(C. Pozzi)

Tout poème est ainsi une provocation, une incantation contre la mort, tout poème raconte toujours la même histoire, celle du combat de Jacob avec l'Ange, avec le secret espoir d'une victoire de Jacob.

Le mystique rencontre la mort d'une tout autre manière. Là où le poète voit l'annonce de sa propre fin, le mystique déchiffre la condition de possibilité de son expérience. Le mystique appelle la mort comme passage nécessaire pour aller au lieu de la Rencontre comme dévoilement définitif du sens. La mort déshabille les êtres et les choses et les rend à leur nudité originelle, à leur vérité première. Passage nécessaire: il faut tenir ensemble ces deux mots. La mort n'est donc pas une réalité ultime dernière, elle n'est qu'un passage, une porte. Et à ce titre, elle est donc de moindre importance. Mais c'est la seule porte qui ouvre sur la Réalité : la mort est la condition de la vie.

Dans la plénitude du langage, le poète éprouve la mort comme perte du sens, alors que le mystique dans le désert du langage espère la mort comme avènement plénier du sens. C'est là le message essentiel et sans doute complémentaire du poète et ou mystique. Jean de la Croix ira même jusqu'à laisser entendre qu'il s'agit en fin de compte de la même chose, en affirmant que l'avènement du sens n'est possible qu'en dépassant et en abandonnant tous les sens imaginables. « Ici, il n'y a plus de chemin... » Ce que Rilke avait pressenti, en s'y refusant : "Tu me contrains, Seigneur, à une heure étrangère...".

Si telle est la relation qu'entretiennent poète et mystique avec la mort, on est tenté d'émettre l'hypothèse,— que je vais développer ici, — que c'est la mort, telle qu'elle est perçue, j'allais dire "vécue",

en tout cas socialisée, dans une culture donnée, en l'occurrence la nôtre, qui fonde à la fois l'existence, le rôle et la fonction, et même la finalité de la poésie et de la mystique. Tout homme est tissé des éléments de sa culture, et il serait étonnant que le poète ou le mystique échappât à cette règle fondamentale, même si on peut admettre qu'à l'intérieur de sa culture, le poète et le mystique témoignent d'une certaine transcendance. C'est donc par rapport à une mort "culturelle" (ou "culturalisée") que se situent les démarches poétique et mystique. Mais j'entends dire plus ; il ne suffit pas de rapprocher les deux affirmations : "Le poète et le mystique entretiennent une relation essentielle avec la mort" et "toute culture a une façon originale et inédite de s'approprier cette réalité inéluctable qu'est la mort". C'est là une thèse assez banale, mais c'est surtout une thèse fausse (et de plus ethnocentrique). Elle présuppose que toute culture "fabrique" de la poésie et de la mystique, du seul fait qu'elle intègre cette réalité qu'est la mort. Or je pense que la poésie, comme la mystique, au sens strict des mots, n'apparaissent que dans certaines cultures, lorsque ces cultures nouent un certain type de rapports particuliers avec la mort. Nous avons l'immense défaut de "récupérer", sous nos catégories occidentales, des éléments d'autres systèmes culturels, en les qualifiant de "poétique" ou "mystique", alors que dans ces systèmes, ils ont une tout autre qualification. Ainsi, nous diluons sous les titres vagues de "poésie" et de "mystique", des textes, des démarches et des activités qui sont bien éloignés les uns des autres. Je ne veux pas dire ici qu'on ne peut, en prenant beaucoup de précautions, les comparer, je dis seulement qu'ils n'entretiennent pas de relation d'identité. Ainsi ce que nous appelons "un poète" ou "un mystique", c'est le produit d'une certaine culture, qu'on peut caractériser d'une manière relativement précise à partir de la relation qu'elle a avec la mort. C'est ce que je veux tenter de montrer dans ce qui suit, en allant encore un peu plus loin : j'aurai tout dit en disant que je crois que poésie et mystique sont des produits de la culture occidentale mis en place à la fin de la Renaissance dans notre vieille Europe ; elles ne sont qu'un certain visage de la mort, celui que nous connaissons bien, parce que nous le rencontrons depuis des siècles à tous les carrefours de notre culture. Elles ne sont pas le seul visage de la mort, ni même son vrai visage.

III

Les diversités culturelles du rapport à la mort

Notre expérience de la mort comme Fin, comme expérience possible d'une disparition, d'un néant probable, est une expérience récente née au début des temps modernes. Auparavant, il faut dire que la mort comme événement humain n'existe pas. Bien sûr la mort biologique existe comme un fait irrécusable. C'est le recyclage d'une part de vie dans la circuit biologique de l'être. Mais jamais la mort n'est vécue sur le plan humain comme une catastrophe individuelle et personnelle, un destin fatal. Tout d'abord parce que ce que nous appelons l'individu ou la personne, solitude fermée sur elle-même et opposée aux autres dans ses différences n'existe pas. L'individu se définit par les relations qu'il entretient avec la totalité du monde et des autres. Aussi, la mort, ce n'est pas quelqu'un qui disparaît, mais c'est une relation qui change. Ce qui existe, c'est ce qui s'échange et la vie et la mort sont les deux pôles de l'échange social. Être homme consiste à entrer dans ce circuit symbolique où la vie et la mort s'échangent. Et ce qu'on appelle à proprement parler la mort n'est qu'une ligne de démarcation sociale qui sépare les vivants d'avec les morts, morts et vivants qui constituent ensemble le monde.

Nous avons peine ici à imaginer nos racines. Il nous faut imaginer une vie quotidienne qui serait traversée de part en part et à chaque instant par le symbole, c'est-à-dire par la transcendance. “L'homme vivant c'est l'homme qui vit toujours avec sa mort perchée sur son épaule, gauche”, disait un chamane Yaqui. Il affronte la mort, la reçoit, il donne, l'accepte : il la vit. Aucune nostalgie d'un passé perdu, aucune espérance d'une autre vie, d'une vie éternelle. Simplement, la vie, c'est de la mort, et réciproquement. Et l'homme est la quotidienne épiphanie de cette identité fondamentale. La mort, c'est ce qui fait que la vie est vie, vivante, changeante, multiple et foisonnante. Ainsi vie et mort sont les deux mains jointes de l'homme vivant.

Dans un tel monde, la poésie et la mystique comme démarches spécifiques n'existent pas. Ou alors, ce qui revient au même, tout est poésie et mystique. Nous sommes dans ce monde étrange des cathédrales du Moyen Age où tout est signe. C'est la mort dansante et joyeuse des danses macabres et la vie luxuriante de vertus et de péchés,

d'anges et de démons. Une totalité extraordinaire où vie et mort s'entrelacent dessinant le visage de l'homme ancien. Tout est poésie parce que tout homme ne fait que manipuler des signes et les mots sont une perpétuelle création du monde. Tout est mystique, parce que les signes qu'on manipule quotidiennement "réalisent" la présence du signifié et le monde est peuplé de présences infinies : Dieu est la chair du monde. D'où cette impression de foi immense et de vie profondément païenne que donne le Moyen Age et qu'on a peine à décrire. Et si d'aventure on voit apparaître un homme qui se dit poète ou mystique, il n'émerge pas de la foule anonyme comme un être rare porteur d'un message inédit, il est accidentellement, par un concours de circonstances heureux, le carrefour des voix et des expériences multiples et anonymes, "lieutenant" de la parole du peuple. Qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas ici d'un système totalitaire et égalisateur : il s'agit d'une totalité organique et vivante où personne n'est unique parce que tous sont essentiels.

Notre culture va naître de l'éclatement de ce système, en donnant naissance à la poésie et à la mystique. À la fin de la Renaissance, ce système d'échange généralisé, symbolique de part en part, va laisser la place à ce qu'on a appelé l'économie capitaliste. Je ne peux décrire ici la mise en place très longue, d'abord hésitante et régionale, ensuite de plus en plus généralisée de cette nouvelle culture que pour la commodité j'appelle ici occidentale. Pour mon propos, je dirai seulement que tout va s'organiser autour de la valeur marchande. L'homme va peu à peu se définir par ce qu'il a, c'est-à-dire par ce qu'il capitalise. Ainsi tout va devenir "capitalisable", et en définitive la vie elle-même qui est le bien absolu et absolument nécessaire. Cette conception radicalement nouvelle d'un "capital" de vie entraîne une double conséquence qu'on va voir se mettre en place peu à peu dans nos sociétés occidentales. D'une part on va peu à peu entraîner les gens à bien "gérer" leur vie, comme on gère un capital. on va entrer dans une "économie" de la vie au sens d'une gestion parcimonieuse et prudente de la vie. Tout va être pesé, calculé, économisé, assuré contre tous risques, en vue d'une durée la plus longue possible, avec l'espoir inavoué d'une durée infinie. D'autre part, et c'est l'envers de cette gestion prudente, apparaît l'angoisse de la mort comme rupture brutale, comme fin inadmissible, perte irrémédiable de ce capital. La vie ainsi donnée comme valeur absolue apparaît de plus en plus comme minée de l'intérieur, habitée par la présence irréduc-

tible de cette absurdité marchande qu'est la mort. Même si on est parvenu à faire de l'argent avec les morts eux-mêmes, il reste que la mort elle-même, la mort comme événement humain, n'est pas capitalisable. Elle reste irrémédiablement sauvage, non intégrable socialement. D'où cette angoisse de la mort qui se traduit concrètement par un refoulement de la mort dans l'inconscient individuel et social. On éloigne d'abord les morts, la fréquentation des morts, loin du monde des vivants, ensuite on éloigne la mort elle-même en la refoulant dans l'impensable. On interdit même les mots de la mort en les retraduisant dans le vocabulaire aseptisé des pompes funèbres. Mais le même mouvement fait que la mort devient omniprésente, envahissante, elle devient la vie elle-même qui se transforme en une fabrique de mort. Cette vie qui capitalise, qui entasse, accumule tout, des biens, de la santé, des vertus, des compétences, des mots, des amours, c'est une accumulation de cadavres qui nous habitent. Et à la fin, la mort refusée, obstinément niée, la mort sauvage vient régler les comptes. Et elle prend brutalement tout ce qui a été entassé et qu'on a refusé d'échanger.

Dans un tel contexte, apparaissent et disparaissent le poète et le mystique. D'abord ils se donnent eux-mêmes comme des hommes d'un autre monde, sentinelles de mondes oubliés ou perdus. Ils témoignent d'ailleurs, des lieux et des temps où vie et mort s'échangeaient. Ils rappellent, l'un, que la mort habite les choses et les mots, l'autre, que la mort est la porte du silence qui tisse toute œuvre humaine. Parce qu'ils parlent de "la vraie vie", on les admire, quelquefois on les vénère. Mais la plupart du temps, leur parole apparaît comme dangereuse, on se méfie d'eux, en disqualifiant leur témoignage, ou plus finement en le commercialisant. Ainsi le poète comme le mystique serait une survivance de l'archaïsme, survivance nécessaire ou inutile selon le cas. Mais poésie et mystique ne sont pas seulement une nostalgie de l'ancien monde ou un rappel opportun, nécessaire de la condition humaine véritable face aux impérialismes marchands de la société moderne. Si on a déjà noté que la poésie et la mystique apparaissent un jour comme phénomènes spécifiques et individuels, si dans la vie se mettent en place des "espaces" poétique et mystique, à côté d'autres espaces, c'est que poésie et mystique jouent aussi un autre rôle dans la conscience moderne et on peut tout aussi bien les décrire comme des signes névrotiques propres à notre temps. Et comme tout symptôme, ces réalités, dévoilent en masquant : elles parlent de

la vraie vie en "oubliant" que la vie vécue quotidiennement est mortifère, elle donne une âme (ou comme on dit encore, un "supplément d'âme") à qui a déjà perdu son âme. Il n'y a qu'un pas pour qu'elles deviennent des alibis. Ainsi la même main qui indique le chemin de vie voile d'un même geste le visage de la mort.

*
* *

Ces analyses ne sont pessimistes qu'en apparence : mieux vaut accepter et reconnaître l'ambiguïté et le clair-obscur, que d'affirmer naïvement la lumière. Et d'autre part ces analyses permettent d'assigner avec quelque lucidité la tâche de la poésie et de la mystique. Parce qu'elles peuvent être "récupérées" pour dire autre chose que ce qu'elles entendent dire, poésie et mystique doivent avoir un tel souci d'authenticité qu'il élimine jusqu'à la possibilité d'une récupération. Tout poète est un poète maudit, tout mystique est un hérétique, parce que "nul n'est prophète en son pays". Le poète écrira avec des lettres de sang les mots de sa vie et de sa mort, le mystique oubliera la douceur des chapelles pour l'aridité des déserts. Tous les deux à leur manière rappelleront la loi de l'échange et du don et ils annonceront la venue d'une nouvelle terre et d'un nouvel homme, qui sont l'homme premier et la terre première. Car "le plus ancien de l'ancien est toujours ce qui vient au-devant de nous". Dans une tentative folle et sans doute vouée à l'échec, ils disent à l'homme contemporain que son passé est son avenir dans un éternel retour du même. Et que c'est cela qu'on appelle un homme vivant. Et bien que leur cri soit différent, ils savent qu'ils se retrouvent dans le même appel fraternel : sur les chemins de la mort sauvage, ils voient se lever le soleil indien.

Mais comme le dit Mambrino,

"Toutes les traces sont effacées...
Le feu monte dans les fleurs, dans les sources
L'azur est paix.
Les mélèzes lointains gardent l'or de la neige.

Il reste encore à faire
Un long voyage."

Yves CATTIN

Philosophe, Clermont-Ferrand

Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE

Le paranormal ou l'anomal normalisé

> Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.
>
> Blaise Pascal, Pensées.

> Jusqu'ici l'ensemble du sujet « soucoupes volantes » a été assimilé aux loups-garous et aux phénomènes de foires. De fait, la plupart du temps, les observateurs de soucoupes reconnaissent appartenir à l'un ou l'autre des deux groupes précités. [...] La question est : y a-t-il quelque chose là-haut ? Et si oui, ont-ils le rayon de la mort ?
>
> Woody Allen, La menace des OVNI.

"Où en sommes-nous aujourd'hui ? Des portes se sont ouvertes dans presque tous les édifices scientifiques, mais l'édifice de la physique est désormais presque sans murs : une cathédrale tout en vitrail où se reflètent les lueurs d'un autre monde, infiniment proche"[1].

---

1. Louis PAUWELS, Jacques BERGIER, *Le matin des magiciens. Introduction au réalisme fantastique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 41. Jean COCTEAU, évoquant sa «croyance» aux soucoupes volantes, expliquait : «Ce qui me pousse [...], c'est le poids mort que m'ôte toute une science jeune dont le cartésianisme consiste à faire table rase de Descartes et de manier ces nombres, ces chiffres, ces énigmes, ces abstractions concrètes, ces rêves rêvés debout [...]. » [Jean COCTEAU, «Les choses de l'infini», *La Table ronde*, n° 85, janv. 1955, p. 107-108.] Georges Buraud fait, d'un point de vue critique, une analyse semblable à propos de la radiesthésie (on pourrait l'étendre à l'ensemble du paranormal), «physique des forces cachées». [Georges BURAUD, «Nuits d'Idumée ou Les magies de l'ésotérisme nouveau», *Les Études carmélitaines*, 1952, n° 2, p. 64-85 (80-83).]

Ce propos de Louis Pauwels et Jacques Bergier, dans leur célèbre *Matin des magiciens* — qu'ils voulaient être un manifeste du "réalisme fantastique" —, résume les raisons de l'attrait actuel pour le paranormal : le désir d'une transparence[2] définitive d'un univers réconcilié où nature et culture, science et croyance, monde et outre-monde s'épouseraient enfin. Le "Mouvement Planète" — dont Pauwels et Bergier furent les instigateurs et animateurs — n'a pas peu contribué à l'émergence et au crédit de ce désir.

> "*Planète* — remarque le sociologue J.-B. Renard — [...] a joué un rôle de transition entre la vague de science-fiction des années cinquante [...] et la mode du paranormal (OVNI, parapsychologie, para-archéologie) dans les années soixante-dix [...]. Tout se passe comme si des thèmes de science-fiction avaient été réélaborés en objets de croyance"[3].

À cette influence récente (elle remonte aux années 1960-1970), il faudrait ajouter le rôle, plus ancien, de vulgarisateur qu'ont joué le spiritisme, à partir de 1848, et le théosophisme, à partir de 1875[4]. Tous ces courants, dont les nouveaux mouvements et courants religieux florissants sont aujourd'hui les héritiers, ont assuré — au moyen d'un discours qui prétend se fonder sur la méthode expérimentale — l'immersion progressive du métaempirique dans l'empirique et du surnaturel dans le naturel.

---

2. Pour Hans BENDER, «la parapsychologie est un des instruments permettant de voir ce qui est probablement un plan transcendantal». [François FAVRE, GERP, Louis BELANGER, «Entretien avec le professeur Hans BENDER», dans Hans BENDER, Rémy CHAUVIN, François FAVRE, et *al.* (dir.), *60 années de parapsychologie*, Paris, Éd. Kimé, 1992, p. 149-172 (159).]

3. Jean-Bruno RENARD, «Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française», *Politica hermetica*, n° 10, 1996, p. 152-167 (164). Pour plusieurs sociologues, la croyance aux visites d'extraterrestres puise largement dans l'imaginaire de la science-fiction. Voir Jean-Rémi DELÉAGE, «Naissance d'un mythe moderne», *Sciences et avenir*, n° 605, juil. 1997, p. 97 ; Pierre LAGRANGE, *La rumeur de Roswell*, Paris, Éd. La découverte (Enquêtes), 1996 ; Jean-Bruno RENARD, *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?* Paris, Éd. du Cerf (Bref ; 7), 1988 ; Jean-Bruno RENARD, «Religion, science-fiction et extraterrestres. De la littérature à la croyance», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 50/1, juil.-sept. 1980, p. 143-164 (notamment les sections III à IV de la bibliographie, p. 158-164) ; et Jean VERNETTE, *Jésus dans la nouvelle religiosité : ésotérisme, gnoses et sectes d'aujourd'hui*, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ ; 29), 1987, p. 245-249. Rappelons, à titre d'illustration, que Ron Hubbard, le fondateur de l'Église de scientologie, fut aussi un auteur de romans de science-fiction. Voir aussi Philippe CURVAL, «L'enfer, c'est l'avenir», *Magazine littéraire*, n° 356, juil.-août 1997, p. 94-98.

4. Paul AIRIAU relève qu'à la fin du XIX[e] siècle « le merveilleux est abandonné aux fidèles qui s'organisent en réseaux, comme le prouve l'apparition de revues spécialisées et de livres abondants qui ne touchent pas seulement les milieux catholiques. » [Paul AIRIAU, « Deux siècles d'apparitions en France », *Résurrection*, n° 66, oct.-nov. 1996, p. 73-86 (76).] Cette organisation n'est pas sans évoquer le *metanetwork* du Nouvel Âge.

De cette normalisation de l'anomal, témoigne l'évolution sémantique de la métapsychique au paranormal. En témoigne aussi le passage de la révélation spirite au soucoupisme, qui nous dévoile, de manière exemplaire, les raisons du recours au paranormal.

De la métapsychique au paranormal

En 1928, R. Hedde, dans l'article « Métapsychique » du *Dictionnaire de théologie catholique*[5], distinguait quatre époques de la métapsychique : une époque « mythique » qui allait jusqu'au XVIII[e] siècle, « c'est l'occultisme » ; une époque « magnétique », celle de Mesmer ; une époque « spirite », qui commença en 1848, lorsque les sœurs Fox, à Hydesville (New York) furent les témoins de coups et de déplacement d'objets d'abord inexpliqués puis vite attribués aux esprits ; enfin, une époque « scientifique », dont les origines sont marquées par les travaux de William Crookes sur le médium Dunglas Home[6]. On pourrait ajouter à ce dernier exemple, le cas célèbre de l'astronome Camille Flammarion, farouche défenseur du spiritisme.

Cette chronologie de la métapsychique est critiquable sur bien des points : l'emploi du mot *occultisme* est anachronique (il date de la première moitié du XIX[e] siècle) et son sens est ambigu[7] ; le magnétisme de Mesmer ou de Puységur et le spiritisme, comme le somnambulisme qui fait le lien entre eux, avaient des prétentions scientifiques ; ils étaient les héritiers de ce que Joscelyn Godwin a appelé « les Lumières théosophiques », rappelant combien, dans les Lumières, se mêlaient, parfois chez les mêmes personnes, rationalisme et illuminisme[8]. Toutefois, il est juste de situer la métapsychique dans le cadre de la rationalité moderne, notamment expérimentale. D'ailleurs, comme le remarque, Jean-Pierre Laurant :

5. R. HEDDE, « Métapsychique », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1928, t. 10, col. 1569-1572.
6. Sur ce point, voir René GUÉNON, *L'erreur spirite*, Paris, Éd. traditionnelles, 1991, chap. « Spiritisme et psychisme », p. 75-91.
7. Voir Antoine FAIVRE, *L'ésotérisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 29-30 ; *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), t. 1, 1996, p. 28-29.
8. Joscelyn GODWIN, *The theosophical enlightenment*, Albany (New York), State University of New York Press (SUNY Series dans Western esoteric traditions), 1994.

> "L'ensemble des occultistes, des années 1880 à la Première Guerre, s'avancèrent masqués sous les titres de « docteur », d'ingénieur, d'ancien élève des grandes écoles, etc. [...]. La justification d'illuminations ou la preuve de la légitimité de spéculations ésotériques ont pu être cherchées dans la qualité scientifique de travaux antérieurs ou parallèles"[9].

Et, plus proches de nous, que l'on pense à la « Gnose de Princeton » (Raymond Ruyer), aux travaux de Jean Charon, Stéphane Lupasco, Fritjof Capra, Basarab Nicolescu, etc.

Le terme *métapsychique,* apparu vers 1907, est presqu'abandonné au profit de celui, d'abord moins usité, de *parapsychologie* — lui-même tombé quelque peu en désuétude dans le grand public — pour désigner : « [...] des phénomènes d'ordre mental, qui sont considérés comme manifestant des facultés encore peu connues ou dont l'existence même est contestée, telle que télépathie, divination, etc. »[10] .

Le passage de *métapsychique* à *parapsychologie* est significatif. En effet, le premier, construit sur le modèle de *métaphysique* (certains qualifient d'ailleurs la métapsychique de « métaphysique du vécu » ou de « métaphysique concrète »[11]), quoique moins pertinent que le second, puisqu'il suggère un dépassement du psychisme, auquel il se cantonne pourtant, témoigne cependant encore d'une volonté de se placer sur le plan d'un certain métaempirisme ; alors que le second, à peu près contemporain (1889[12]), amorce déjà un mouvement d'appréhension de ces phénomènes dans la perspective d'une science positive[13]. Quant à l'adjectif et au substantif *paranormal*, leur emploi est désormais courant pour désigner ou qualifier, outre ce qui ressort

---

9. Jean-Pierre Laurant, *L'ésotérisme*, Paris, Éd. du Cerf (Bref ; 47), 1993, p. 96-97.
10. André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige ; 133), 1991, t. 1, p. 622. André Lalande était plutôt bien placé pour obtenir des renseignements en la matière, son frère Emmanuel Lalande, gendre de Maître Philippe, plus connu sous le nom de Marc Haven, ayant été l'une des figures majeures de l'occultisme à la fin du siècle dernier et au début du nôtre.
11. BENDER, CHAUVIN, FAVRE, *op. cit.*, p. 178 et 253. « Le préfixe para — écrivait Cocteau — est le faible signe qui figure cette considérable machine à vaincre une évidence dont nous acceptâmes un peu lâchement d'être les dupes. » [COCTEAU, *op. cit.*, p. 108.]
12. Il serait dû à Max DESSOIR puis fut repris vers 1936 par J.B. Rhine [voir Yvonne DUPLESSIS, « Qu'est-ce que la parapsychologie ? », *Revue métapsychique*, n° 28, mars 1981, p. 11-19.]
13. Voir Ed. CLAPARÈDE, qui préférerait *parapsychique* [Éd. CLAPARÈDE, note sous l'art. « Métapsychique », dans A. Lalande, *op. cit.*, p. 622] ; R. Guénon, qui suggère de s'en tenir à *psychisme* [GUÉNON, *op. cit.*, p. 80 ; et Rémy CHAUVIN qui, à propos de la parapsychologie, explique : « Ce n'est pas du *sur*-naturel, ce sont des choses *dans* la nature. » [Christian CABAYÉ, « Entretien avec Rémy Chauvin », dans BENDER, CHAUVIN, FAVRE, *op. cit.*, p. 35-43 (35).]

de la parapsychologie — ce qui était son sens premier (*paranormal* a d'ailleurs d'abord été utilisé dans le domaine de la psychologie) —, l'ensemble des phénomènes anomaux ou inhabituels.

Cette évolution du vocabulaire indique clairement l'extension du champ du paranormal qui déborde désormais largement celui du psychisme anomal inauguré par le magnétisme de la fin du XVIIIe siècle et ses avatars médiumnique, spirite[14], voire psychanalytique[15], pour s'étendre maintenant à une série de phénomènes assez divers, mais dont le point commun est d'échapper (provisoirement ?) à l'investigation scientifique traditionnelle.

De la révélation spirite au soucoupisme

Une enquête réalisée par la Sofres en 1993 énumérait comme phénomènes paranormaux :

> "La transmission de pensée ; les envoûtements, la sorcellerie ; les tables tournantes ; l'explication des caractères par les signes astrologiques ; les passages sur terre d'êtres extra-terrestres ; les prédictions des voyantes ; les rêves qui prédisent l'avenir ; les prédictions par les signes astrologiques, les horoscopes ; l'inscription de la destinée dans les lignes de la main ; les fantômes, les revenants ; les guérisons par magnétiseur, imposition des mains"[16].

On y retrouve donc, pêle-mêle, des phénomènes parapsychiques (*extra-sensory perceptions* ou percipience, magnétisme), des mancies anciennes, des communications avec l'Au-delà (spiritisme, revenants), et les visites extraterrestres qui, pour n'être pas choses nouvelles (le spiritisme fait état de communications avec des mondes supraterrestres), sont en fort développement dans l'imaginaire contemporain — que l'on pense au succès de la série télévisée *The X files*.

Ce dernier point est à souligner. En effet, ce sondage révèle que, d'entre tous ces phénomènes, celui qui reçoit le moins de crédit, est l'apparition de revenants et de fantômes (11 % des personnes interrogées dé-

---

14. Voir Nicole EDELMAN, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France. 1785-1914*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel Histoire), 1995.
15 Voir Richard NOLL, *The Jung cult. Origins of a charismatic movement*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1994 ; et François FAVRE, « Freud et Jung : deux approches antagonistes du psi », dans BENDER, CHAUVIN, FAVRE, *OP. CIT.*, P. 239-245.
16. *Sciences et avenir*, hors-série n° 101, juin-juil. 1995, p. 9. Ajoutons encore l'intérêt marqué du public et des parapsychologues pour les *near death experiences*.

clarent y croire), alors que, si seulement 18 % des personnes interrogées déclarent croire aux visites d'extraterrestres, 51 % jugent que l'existence des OVNI sera admise par la science.

> "La croyance en certains phénomènes paranormaux n'est donc pas vécue comme un refus définitif de la rationalité scientifique au profit d'un monde purement magique. Elle s'accompagne du souhait d'intégrer les phénomènes paranormaux dans le monde de la rationalité"[17].

Le hiatus entre la faible proportion de ceux qui croient aux visites extraterrestres et la part importante de ceux qui pensent que la réalité OVNI sera admise par les scientifiques invite à reconsidérer le type de croyance qui est ici en cause. S'agit-il seulement d'une nouvelle forme d'évhémérisme, ou bien, plus probablement, l'attrait pour le paranormal en général et pour les OVNI en particulier est-il — avec notamment les spiritualités thérapeutiques — une expression symptomatique de l'instrumentalisation du sacré sous couvert de science ? À cet égard, les réflexions du psychologue Joseph Banks Rhines, l'un des pères de la parapsychologie quantitative, sont significatives. Selon lui, explique Georges Nicoulaud :

> "Le surnaturel n'a plus de place aujourd'hui. C'est à l'homme éclairé par la science de prendre en main son destin. Mais un jour la religion fera son entrée dans les laboratoires et la parapsychologie jouera alors vis-à-vis d'elle un rôle analogue à celui que joue la biologie vis-à-vis de la médecine"[18].

Allan Kardec, instituteur et fondateur du spiritisme français, se plaçait nettement dans une perspective religieuse :

> "*Le spiritisme* — écrivait-il — est la troisième révélation de la Loi de Dieu, si la Loi de l'Ancien Testament est personnifiée par Moïse et celle du Nouveau Testament par le Christ"[19].

Ce qui ne l'empêchait pas d'affirmer que le spiritisme suivait les règles de la méthode expérimentale puisque les phénomènes spirites étaient — selon lui — contrôlables et reproductibles. Il élaborait ainsi une religion scientifique[20]. La dimension « religieuse » ou du moins

---

17. Daniel Boy et Guy Michelat, « 55% des Français croient à la transmission de pensée », *Sciences et avenir*, hors-série n° 101, *op. cit.*, p. 9.
18. Georges Nicoulaud, « L'œuvre de J.B. Rhine », dans Bender, Chauvin, Favre, *op. cit.*, p. 25-31 (30).
19. Schéma du premier numéro de la Revue spirite, cité par Yvonne Castellan, *Le spiritisme*, Paris, Presses universitaires de France (Que sais-je ? 641), 1974, p. 64.
20. Voir Edelman, *op. cit.*, p. 111-113.



les références religieuses n'ont pas disparu de l'horizon ufologique[21], mais elles n'en concernent pas pareillement les différents acteurs « croyants » aux extraterrestres ; ufologues *stricto sensu* ; scientifiques.

Les premiers — que nous appellerons *soucoupistes* — fort proches des spirites kardéciens qui postulent l'existence d'une pluralité des mondes habités, développent une appréhension de type « cultiste » — au sens universitaire anglo-saxon du terme *cult*[22] — et religieuse. Ces mouvements refusent généralement d'être assimilés à des mouvements religieux[23], mais, comme le note Robert S. Ellwood :

> "[...] l'interprétation religieuse des OVNI tend à surdéterminer l'interprétation scientifique dans l'esprit et des aficionados et du public. [...] l'expérience soucoupiste s'est facilement insérée dans les caractéristiques folkloriques ou mythologiques habituellement associées aux entités surnaturelles. De ce point de vue, le soucoupisme a acquis les traits distinctifs d'une religion en formation"[24].

Il relève aussi la parenté entre le spiritisme et le soucoupisme[25] : hiérarchie d'entités spirituelles entre l'homme et la réalité ultime, entités avec lesquelles on peut entretenir des relations et converser ; ouverture de la conscience, grâce à ces relations ; présence de phénomènes physiques à la fois signe et soutien de la croyance, et objets possibles d'investigation scientifique ; élections d'individus — les « contactés » — qui sont à l'origine de groupes qui reçoivent des messages

---

21. Comme le remarque Jean-Bruno RENARD, « tout le vocabulaire des apparitions religieuses va se transposer dans le domaine extraterrestre [...]. » [RENARD, *Les extraterrestres, op. cit.*, p. 14.]
22. Jean-François MAYER définit ainsi le *cult* : « [...] un *cult* n'est pas un mouvement schismatique, mais se présente en **discontinuité** par rapport à la culture et aux références religieuses dominantes : le *cult* peut donc être le produit soit d'une **importation** (les mouvements orientaux), soit d'une **innovation** (des mouvements nés en Occident sans résulter d'une action schismatique : scientologie, soucoupisme, etc.). » [Jean-François MAYER, « Religiosité parallèle et *cultic* milieu », *Bulletin du Centre régional interuniversitaire d'histoire religieuse - André Latreille*, n° 6, 1989, p. 90-98 (91).]
23. Ainsi, le Mouvement Raëlien se veut athée, voit dans les élohims bibliques de simples extraterrestres, et exigent de ces membres qu'ils abandonnent de manière formelle et explicite leur religion d'origine. Voir Susan PALMER, « Le Mouvement raëlien international et le rapport », dans Massimo INTROVIGNE et J. Gordon MELTON (dir.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, San Giulano Milanese, Di Giovanni, 1995, p. 305-314.
24. Robert S. ELLWOOD, « UFO religious movements », dans Timothy MILLER (ed.), *America's alternative religions*, Albany (New York), State University of New York Press (SUNY Series dans religious studies), 1995, p. 393-399 (393) — c'est nous qui traduisons. L'étude de S. Palmer *(op. cit.)* confirme ce jugement.
25. Sur ce point, voir aussi RENARD, *Les extraterrestres, op. cit.*, p. 25-27 ; et Jean-François MAYER, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne : Éd. L'âge d'homme, 1993, p. 239-271.

médiumniques[26]. Ces liens (parfois organisationnels) avec le spiritisme[27], ainsi d'ailleurs qu'avec le théosophisme[28], certaines pratiques du Nouvel Âge comme le *chanelling* et, plus largement, l'ensemble des phénomènes psi[29], explique que certains groupes jugés sectaires par l'opinion publique s'appuient volontiers sur des notions soucoupistes, comme, par exemple, l'Église de scientologie et certaines de ses dissidences, le Mouvement raëlien, l'AMORC (Antiquus mysticusque Ordo Rosæ Crucis)[30], le groupe Iso-Zen, ou encore Heaven's Gate[31]. On a aussi noté les nombreuses analogies entre des films comme *Rencontre du troisième type* et *E.T. l'extra-terrestre* et l'« imaginaire » biblique[32].

> "[...] dans l'exaltation de la pluralité des mondes naturels habités par d'autres intelligences s'opère une sorte de compensation inconsciente à la décadence du sens de l'au-delà, c'est-à-dire de la pluralité des mondes religieux habités par des esprits surnaturels"[33].

Les ufologues ont une démarche assez différente en ce qu'ils considèrent l'existence des extraterrestres et la communication avec eux non comme un objet de croyance, mais comme une hypothèse — la meilleure — pour expliquer certains phénomènes qu'ils cherchent

26. Ellwood, *op. cit.*, p. 394.

27. Ceci vaut aussi pour la métapsychique, puisque c'est grâce à la donation d'un spirite que Charles Richet, prix Nobel de physiologie, put, en 1919, fonder l'Institut métapsychique. Sur Charles Richet, et plus largement sur l'Institut métapsychique international, voir « Cinquantenaire de l'Institut métapsychique international », *Revue métapsychique*, n.s. n° 14, juin 1969, p. 3-39.

28. « [...] le soucoupisme semble bien avoir pour origine la conjonction d'éléments orientalistes, en particulier ceux véhiculés par la théosophie, avec des thèses de science-fiction [...] ». [Renard, *Les extraterrestres, op. cit.*, p. 103.] Michel Carrouges note aussi les liens entre spiritisme, théosophisme et soucoupisme, et ajoute avec humour à propos du premier : « C'est alors la grande époque du colonialisme, on ne savait pas que les morts eux-mêmes s'en mêlaient. » [Michel Carrouges, « Les animaux sont-ils plus raisonnables que nous ? », *La Table ronde, op. cit.*, p. 120-128 (125).]

29. À propos des liens entre facultés psi et contacts extraterrestres, voir Cabayé, *op. cit.*, p. 39-40.

30. Voir Lagrange, *La rumeur de Roswell, op. cit.*, p. 29-30.

31. Sur ce groupe qui finit tragiquement, voir Massimo Introvigne, *Heaven's Gate : il paradiso non può attendere*, Leumann (Torino), Elle Di Ci (Religioni e movimenti ; 4), 1997.

32. Renard, *Les extraterrestres, op. cit.*, p. 33-46. À l'opposé du messianisme optimiste des films de Spielberg, certains, notamment dans la mouvance de l'ésotérisme traditionnel, ont vu dans le phénomène soucoupiste un mythe antichristique. Voir, par exemple, Jean Robin, *Les objets volants non identifiés ou la grande parodie*, Paris, G. Trédaniel, 1979, et *Le royaume du Graal. Introduction au mystère de la France*, Paris, G. Trédaniel, 1992, p. 715-727. Dans une perspective assez proche, l'occultiste Robert Amadou constate : « Le mythe des soucoupes volantes annihile la volonté de l'homme qui doit faire son destin ; il masque aussi un axiome impérissable : le salut vient du ciel. [...] Le « Martien » monté sur sa soucoupe tient non seulement la place de l'homme mais aussi celle de Dieu ; il détruit l'un et l'autre ; il n'est ni l'un ni l'autre. » [Robert Amadou, « Aide-toi, le ciel t'aidera », *La Table ronde, op. cit.*, p. 138-140 (140).]

33. Carrouges, *op. cit.*, p. 121.

à dégager de leur éventuelle apparence mystérieuse. En cela ils rejoignent l'approche des scientifiques qui se penchent sur la question et veulent, eux aussi, éprouver les témoignages, et parvenir aux faits.

Même si, au terme des investigations rigoureuses des uns et des autres, il ne reste le plus souvent rien des « faits », demeure pourtant dans l'esprit du public la conviction d'une plus grande crédibilité du discours des ufologues et des soucoupistes que de celui des scientifiques — et l'on peut en dire autant en ce qui concerne les discours sur les autres phénomènes paranormaux — car, pour reprendre le slogan des *X Files*, « *the truth is out there* ».

« La vérité est ailleurs »

« La vérité est ailleurs », c'est d'abord, dans l'esprit du feuilleton télévisé, postuler qu'il est bien des phénomènes et une vérité accessibles à l'entendement humain, mais dérobés et couverts à la fois par le refus de les envisager pour ce qu'ils sont — des indices et des signes — et par des manœuvres concertées d'occultation. Il s'agit là d'une illustration exemplaire de la théorie conspirationniste qui repose, paradoxalement, sur l'idée de la transparence d'une histoire mue par un déterminisme stricte[34] : il n'y a pas d'inexplicable, mais seulement de l'inexpliqué qui ne parvient pas au jour. Cette théorie se nourrit même de ses réfutations, toute dénégation étant interprétée comme le fait d'une volonté délibérée de cacher. Ainsi les témoins gênants des atterrissages de soucoupe seraient-ils contraints au silence par les *men in black*, agents gouvernementaux ou extraterrestres infiltrés, qui tirent les ficelles dans le cadre d' « un vaste programme de *mind control* au profit d'une future dictature mondiale[35]. »

34. Voir Alain de Benoist, « Psychologie de la théorie du complot », *Politica hermetica*, n° 6, 1992, p. 13-28. Philippe Bénéton qualifie, de manière expressive, le conspirationnisme de « mythe animiste ». Il explique : « L'attitude animiste consiste [...] à postuler à la racine de tout fait social une volonté. Dans la version diabolique de ce mythe, cette volonté est malveillante. Tous les maux sociaux doivent alors être imputés à une intention maligne généralement masquée [...]. » [Philippe Bénéton, *Le Fléau du bien : essai sur les politiques sociales occidentales (1960-1980)*, Paris, R. Laffont, 1983, p. 15.] On devine aisément les liens entre cette conception (diabolique ou non) et l'attrait pour le paranormal...

35. Marie-Thérese de Brosses, « Le fantasme de la conspiration », *Sciences et avenir*, n° 605, *op. cit.*, p. 94-97 (97). Elle rapporte qu'en juin 1996, lors d'un sondage américain, interrogées sur le fait de savoir si « les ovnis sont réels et que le gouvernement [...] cache la vérité à ce sujet », 19 % des personnes pensaient cette affirmation exacte, 31 % la jugeaient plausible et 10 % possible [*ibidem*, p. 95].

Mais entendons autrement le slogan conspirationniste. Si la vérité est ailleurs, et si l'approche scientifique (ou prétendument telle) échoue à réduire à néant la prétention à la scientificité des tenants des phénomènes paranormaux (quels qu'ils soient), c'est parce que, comme l'a bien montré Pierre Lagrange[36], cette dernière trouve un point solide d'ancrage dans la culture du public.

D'abord, parce que les récits d'expériences paranormales proviennent du public et, que, vouloir dégager de ses interprétations le fait qui serait à l'origine de l'expérience, c'est le réduire à néant puisque ce sont précisément le témoin et les tenants du paranormal qui révèlent le fait et le rendent perceptible à travers des matériaux culturels divers, souvent issus des pensées alternatives (théosophisme, rosicrucisme, spiritisme, science-fiction, etc.) : le phénomène paranormal est avant tout un fait culturel. Pour cette raison, le phénomène paranormal n'est pas un fait isolé ni isolable ; c'est un phénomène construit et inscrit dans un contexte cohérent. Ainsi, les cas d'abductions (enlèvements par des extraterrestres) touchent surtout ceux qui accordent déjà quelque crédit aux extraterrestres et à l'occultisme[37].

Ensuite, il faut tenir compte de son lieu d'énonciation, à savoir, la plupart du temps, les médias. Ceux-ci, pressés par l'actualité, sont généralement mal outillés en matière religieuse et se prêtent mal à la discursivité rationnelle, mais fort bien à la charge émotionnelle du témoignage, surtout lorsque ce dernier est mis en scène au cœur d'un scepticisme modéré. La revue *Facteur X* expliquait ainsi son propos :

> "Dans chaque numéro, *Facteur X* enquête sur les événements *inexpliqués* et les soumet à une *analyse* approfondie. Lorsqu'une explication rationnelle existe, *Facteur X* l'indique. Au lieu de nier aveuglément l'existence d'un phénomène inexpliqué, *Facteur X* rassemble l'ensemble des *faits* et vous les présente"[38].

---

36. Voir Pierre LAGRANGE, « L'invention des ovnis », *Sciences et avenir*, hors-série n° 101, *op. cit.*, p. 28-33 ; et *La rumeur de Roswell, op. cit.*

37. François FAVRE souligne que « les événements psi [...] s'inscrivent dans un contexte historique, individuel aussi bien que collectif. [...] le spiritisme en tant que religion n'a existé de façon déterminante que de 1850 à 1930. Les croyants conditionnaient alors les médiums dès l'adolescence à produire de tels phénomènes. » [François FAVRE, « Psychorragies », dans BENDER, CHAUVIN, FAVRE, *op. cit.*, p. 273-292 (284). Voir aussi Robert GRENIER, « Les Martiens parmi nous », *La Table ronde, op. cit.*, p. 135-137]

Enfin, parce que ce discours est un discours de proximité qui « inclut le public et ses intérêts, ses passions, au lieu de les exclure[39] ». Comme l'avait déjà constaté Mircea Eliade à propos de la revue *Planète*, qui accordait une très large part au paranormal :

> "Ce n'est pas l'approche scientifique en tant que telle qui éveilla l'enthousiasme collectif, mais l'effet charismatique des « dernières découvertes de la science » et la proclamation de leur triomphe [...]. Elle propageait, en somme, une science *salvatrice* : l'information scientifique en même temps que sotériologique"[40].

Le recours au paranormal semble donc bien être, comme nous le pressentions, une instrumentalisation du surnaturel sous couvert de rationalité empirique. On a parlé à son propos de parascience. Mieux vaudrait sans doute parler de sciences alternatives ou parallèles, comme l'on parle, à propos du Nouvel Âge et des nouveaux mouvements religieux, de spiritualités alternatives ou parallèles. Cela aurait le mérite d'indiquer la parenté réelle qui existe, tant sur le plan historique que sur celui de la sensibilité, entre ces courants qui tendent tous à une nouvelle homogénéisation et transparence du cosmos par le biais de l'action réciproque de l'esprit et de la matière. En effet, le goût du paranormal répond aux mêmes requêtes que la nébuleuse du Nouvel Âge. Il est, comme elle, l'ombre d'une modernité qui renforce la rupture entre la conscience et le monde en accordant le primat à l'expérience personnelle subjective dont l'intensité et l'utilité garantiraient seules l'authenticité[41]. On peut aussi y reconnaître une tentative de réenchantement d'un univers vidé de ses dieux, par laquelle les tenants d'un paranormal à prétention scientifique cherchent à accorder les visions instrumentales et testimoniales au sein d' « une réalité « magique »[42], peut-être au mépris d'un « épistologiquement correct[43] », mais certainement avec un grand succès d'audience.

---

38. *Facteur X. Paranormal, ovnis, mystères, dossiers secrets*, n° 1, 1997, encart central.
39. Lagrange, *La rumeur de Roswell*, *op. cit.*, p. 219.
40. Mircea Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard (Les essais ; 206), 1978, p. 22.
41. Voir Danièle Hervieu-Léger, Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éd. du Cerf (Sciences humaines et religions), 1986, p. 199 s.
42. Favre, Gerp, Belanger, *op. cit.*, p. 159.
43. Voir Bertrand Méheust, « Épistologiquement correct », *Sciences et avenir*, hors-série n° 101, *op. cit.*, p. 47.

On sait que la popularité du spiritisme et du théosophisme — ces deux grands tournants de l'histoire des ésotérismes occidentaux — fut largement due à leur rôle de pont. Le spiritisme, donnant prise sur l'invisible, efface la rupture entre naturel et surnaturel[44], corps et âme, mort et vie, et son cycle des réincarnations brouille la ligne des générations et atténue les clivages sociaux[45]. Le théosophisme, pour sa part, croise Orient et Occident, ésotérisme et religion[46]. On peut se demander si l'engouement pour le paranormal n'obéit pas à un semblable désir de conciliation et de réconciliation entre science et croyance, nature et surnature, spiritualité et utilité, etc.

Étant donné cette étroite imbrication, voire cette confusion, du « matériel » et du « spirituel » qui règne parmi les partisans du paranormal, il est une chose à laquelle il faut prendre garde dans notre appréciation de ce phénomène : que l' « épistologiquement correct » ne tourne pas au « religieusement correct » et celui-ci à l'exclusion. On a vu en effet arguer du caractère jugé aberrant de certaines croyances et pratiques des nouveaux mouvements religieux (sectes comprises) pour en déduire la dangerosité de ces derniers — seule la manipulation mentale (théorie pseudo-scientifique dont usent aussi bien des soucoupistes) pouvant, dans cette perspective, expliquer l'adhésion de personnes normales[47]. La critique légitime du recours au paranormal présent dans bien des nouveaux mouvements religieux ne doit pas devenir l'argument d'une nouvelle chasse aux sorcières. Les croyances et pratiques paranormales sont de l'anomal, pas de l'anormal.

> "Donc, il faut essayer de raisonner non dans le registre de l'anormal, mais plutôt dans celui du différent. C'est dans la mesure où on accepte que les sectes agissant de manière imprévue selon les normes dominantes ont une

44. Ici la catégorie de préternaturel a disparu, pourtant elle jouait un rôle d'interface entre naturel et surnaturel analogue à celui du sacré entre profane et divin. Si l'on a pu dire, justement, que le retour du sacré est souvent oubli du divin [Jean-Jacques WUNENBURGER, « Le retour du sacré et l'oubli du divin », *Krisis*, n° 3, 1989, p. 103-111], on peut penser que la montée du paranormal est une occultation du surnaturel.
45. Voir EDELMAN, *op. cit.*
46. Voir K. Paul JOHNSON, *Initiates of Theosophical Masters*, Albany (New York), State University of New York Press (SUNY Series dans Western esoteric traditions), 1995.
47. Voir Ermanno PAVESI, « La psychiatrie et les mouvements anti-sectes », dans CESNUR France, *Les controverses en matière de « sectes » ou nouveaux mouvements religieux : un regard sur les mouvements anti-sectes. Colloque du 17 septembre 1996*, Paris, CESNUR France, s.d., p. 18-28. Jérôme ROUSSE-LACORDAIRE, « Bulletin d'histoire des ésotérismes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 81/2, avril 1997, p. 253-267 (263-267).

position différente — et non une position à proscrire en raison d'a priori — que les chances de pouvoir entrer en communication avec elles pourront devenir meilleures"[48].

Jérôme Rousse-Lacordaire
Dominicain, Paris

48. Roland J. Campiche, *Quand les sectes affolent. Ordre du Temple Solaire, médias et fin de millénaire. Entretiens avec Cyril Dépraz*, Genève, Éd. Labor et fides, 1995, p. 106.

SESSIONS

Le visage est un espace de mots . . . 3-6 juillet
"Tiens, cela ferait une bonne nouvelle !" . . . 6-11 juillet
Autour de Bernanos . . . 3-9 juillet
Terre de feu . . . 6-11 juillet
De quoi parle-t-on quand on parle de l'Europe ? . . . 9-12 juillet
Les chemins de l'attention
Pratique de l'assise dans l'esprit du "za-zen" . . . 13-18 juillet
Prière et désir . . . 16-19 juillet
Ouvrir le livre de l'Apocalypse . . . 19-23 juillet
Du plaisir . . . 23-26 juillet
Béatitudes et colère . . . 23-26 juillet
Actualité du combat spirituel . . . 30 juillet - 2 août
Paroles libres sur les toxicomanies . . . 30 juillet - 2 août
Qui est Dieu pour Jésus ? . . . 3-6 août
Maître Eckhart, un "oriental"
au cœur de l'Occident chrétien ? . . . 9-14 août
Approches du pardon, nécessaire et impossible . . . 17-21 août
Théâtre, paroles d'homme . . . 18-23 août

MARCHES

1 - De Lodève à Castres . . . 11-17 juillet
2 - De Samos à Saint-Jacques de Compostelle . . . 26 juillet - 2 août
3 - En faisant mémoire de Hildegarde de Bingen . . . 1-9 août
4 - De Landes en grèves,
de Dinan au Mont Saint-Michel . . . 9-17 août

Renseignements & inscriptions

Centre Albert Le Grand
La Tourette - Éveux / BP 105 - 69210 L'Arbresle
Tél. 04 74 26 79 72
Fax 04 74 26 79 99

Claude MARTI

Paranormal et scientifiques

On entend dire maintes fois : “ Les scientifiques rejettent le paranormal de façon arbitraire et méprisante”.

Cette affirmation est acceptée sans discussion dans de nombreux milieux, par des personnes de tendances très variées. Par les sympathisants des phénomènes paranormaux, ce qui est compréhensible, même si c’est injuste. Mais aussi par des personnes nettement moins ouvertes à ce point de vue ; peut-être trop contentes de tailler des croupières à des scientifiques qu’ils ressentent comme trop suffisants, de mettre en cause une science perçue comme hégémonique. Je voudrais montrer ici que cette affirmation est injustifiée.

Certes, on peut faire ce reproche à certains scientifiques. Mais c’est négliger *l’effort considérable fait par d’autres scientifiques pour étudier le paranormal sans* a priori *et même avec beaucoup de bienveillance... initiale* : il y a probablement la même proportion de scientifiques qui aimeraient croire au paranormal que dans la population ordinaire et qui n’hésitent pas à consacrer leurs efforts à un sujet aussi excitant ; ce serait si beau si c’était vrai. C’est surtout ne rien comprendre à l’exigence de cohérence de la démarche scientifique.

I

Le statut scientifique du paranormal

Considérons d'abord le statut des phénomènes paranormaux pour les scientifiques. Pour en discuter il nous faut avoir une définition du paranormal. Je l'emprunte à un parapsychologue ; c'est une définition parmi bien d'autres, mais je la considère comme équilibrée et représentative :

Le paranormal concerne "les phénomènes qui, sous un aspect ou un autre, sont en contradiction avec ce que la science reconnaît comme physiquement possible"[1].

Cette définition appelle deux remarques :

a) Le paranormal est au centre de la science en train de se faire

Les scientifiques ne se sentent pas en droit d'affirmer valablement quels phénomènes sont possibles. Naturellement certains des scientifiques l'ont fait (je pense à la prétendue impossibilité de la dynamo de Gramme), et il y en a encore qui le font. Mais les réflexions de nombreux scientifiques portés sur l'épistémologie et des philosophes qui se sont penchés sur la nature des sciences soulignent constamment, au moins en ce siècle, le caractère provisoire des énoncés, des savoirs scientifiques. Les physiciens, d'aujourd'hui en particulier, ont vécu les bouleversements épistémologiques de la relativité et de la mécanique ; ils en ont reçu la leçon : les théories physiques sont provisoires ; on ne peut donc parler de contradiction entre théorie et phénomènes que comme une situation temporaire, et tous les scientifiques un peu ouverts à la réflexion épistémologique diraient : "des phénomènes en contradiction apparente avec les théories actuelles".

Cette formulation modifie profondément ce qu'on devrait appeler paranormal en sciences. Tout simplement parce que le scientifique, même et surtout dans son laboratoire, est perpétuellement en butte à des observations qui lui apparaissent comme contredisant son arsenal théorique.

1. J. Beloff, *New directions in parapsychology,* Elek Science, Londres 1974, p. 1, cité par H.M. Collins, T.J. Pinch *in La science telle qu'elle se fait,* p. 299, Éd. M. Callo, B. Latour, La Découverte 1990.

Mais, selon une utopie fondatrice de la science, une recherche ultérieure lèvera toute contradiction :

- ou bien un examen attentif remettra en cause l'observation, soit que sa mise en œuvre ait été fautive, soit que son interprétation doive être reconsidérée ;
- ou bien la théorie sera modifiée pour inclure les observations en question.

Tout expérimentateur sait bien qu'en général c'est l'expérimentation qui a péché : relevé de mesure erroné, instrument défaillant, méthode inadaptée. Quelquefois il doit reconsidérer la belle théorie qu'il venait d'inventer. Beaucoup plus rarement il peut remettre en question une loi bien établie : il a affaire, à ce moment-là à des phénomènes paranormaux. Citons quelques exemples historiques :

- la constance de la vitesse de la lumière, contraire à l'invariance galiléenne des lois de l'électromagnétisme de Maxwell : d'où le travail d'Einstein ;
- le rayonnement du corps noir qui ne montre pas la "catastrophe infrarouge" prédite par la thermodynamique classique : d'où la théorie des quanta ;
- le surplus d'événements haute énergie dans les collisionneurs du CERN : d'où des interrogations sur la validité du "modèle standard" de la physique des particules.

En somme les phénomènes apparemment contradictoires, hors norme, paranormaux donc, sont au centre de la recherche et sont le quotidien du chercheur. Certains utilisateurs de la science, ingénieurs par exemple, ou enseignants (dans l'enseignement français actuel il est bien difficile d'échapper à des prises de position dogmatiques), ne vont pas forcément dans ce sens ; mais il y a suffisamment de travailleurs scientifiques qui, par nature, s'intéressent au paranormal en priorité, et éventuellement au paranormal au sens restreint mais courant du présent cahier.

b) Les scientifiques traitent le biologique avec délicatesse et exigence

En deuxième lieu, il convient de considérer l'accent mis sur l'aspect physique, comme un oubli des dimensions biologiques et psychologiques

du paranormal. Les biologistes, par exemple, sont aussi des scientifiques ; ils recherchent donc la cohérence entre tous les savoirs ; ils ont bien montré que les lois de la physique concernent le biologique, mais elles sont souvent difficiles à appliquer : le bilan énergétique d'un organisme ou d'une cellule est souvent délicat et celui des bilans entropiques est acrobatique ; elles sont surtout beaucoup trop courtes pour rendre compte des phénomènes plus complexes à base de circulation d'information. On a fait une très belle première génétique avant même de pouvoir lui donner des assises biochimiques ; je serais bien embarrassé pour associer à la génétique, même actuelle, des considérations biophysiques importantes. Pourquoi le paranormal serait-il en priorité le domaine du physicien ? Le physicien respecte son collègue des sciences lorsqu'il est rigoureux dans ses procédures, quelles que soient ses thèses, et il s'unit à son succès lorsque celui-ci arrive, au prix d'un long défrichement, à produire un résultat.

C'est seulement comme citoyen de la science, qu'il élève des critiques lorsque les démarches lui semblent peu sérieuses. Ainsi, dans la question des dilutions ultra-faibles il était intrigué par la violation du savoir lié au nombre d'Avogadro ; l'hypothèse de la mémoire de l'eau pouvait le laisser rêveur, mais il avait vu bien plus troublant, avec la mécanique quantique par exemple ; la communauté scientifique n'a condamné M. Benveniste qu'à partir du moment où il est apparu que les règles de procédure n'avaient pas été respectées (des règles dont M. Benveniste était spécialiste et qu'il avait lui-même énoncées dans des articles sur la statistique en biologie !).

L'histoire du rapport entre physiciens et biologistes montre la *nécessaire multidisciplinarité dans les questions* un peu marginales, dans les questions *non encore classées.* Dans les problèmes délicats mais importants on a besoin de spécialistes divers ; en puisant dans leur discipline, leur discipline d'expérimentateur spécialisé, ils ont l'idée de bonnes questions, de procédures de contrôle exigeantes mais garantissant la sûreté des conclusions. Ce sont des physiciens qui ont négligé le secours des biologistes et des psychologues qui se font piéger le plus longtemps.

II

La tradition d'étude du paranormal par les physiciens

Physicien, je parlerai ici de travaux que je connais.

Rappelons que Lord Kelvin au XIXe siècle, par exemple, a longuement enquêté sur le paranormal. Cette tradition a été suivie sans discontinuer jusqu'à aujourd'hui.

Un épisode qui m'a marqué est le faux pas du Stanford Research Institute, une très sérieuse institution. Un long rapport étayait les pouvoirs psychokinésiques[2] d'Uri Geller ; des expériences à la physicienne, avec protocole décidé d'avance, prises de film pendant toute l'expérience, avaient convaincu les participants ; nous verrons ce qu'il en advint.

Je me référerai par ailleurs à des exemples dont je connais les protagonistes et auxquels j'ai éventuellement participé. J'ai donc en tête les efforts de validation :

- par moi-même, des performances de radiesthésiste d'un mien cousin ;
- par un professeur new-yorkais de la télétransmission d'information pour la communication avec les sous-marins en plongée, dans le cadre d'une étude richement dotée par la Marine américaine ;
- par un de mes éminents collègues, qui fut directeur d'un grand instrument, d'un médium de la région grenobloise ;
- et surtout, par un de mes professeurs, longtemps directeur d'un des plus prestigieux laboratoires français, de l'art du sourcier. Remarquons que, dans ce cas, il n'y a pas de contradictions avec les lois connues de la physique, donc pas de paranormal au sens que j'ai adopté plus haut ; il s'agit quand même, pour l'homme, de ce qu'il est convenu d'appeler jusqu'à nouvel ordre perception extra-sensorielle (mais avec des analogues démontrés, à ce que je comprends, chez certains animaux migrateurs) ; mais le cas reste typique des problèmes limites.

2. Uri Geller prétendait tordre à distance des objets métalliques.

Ces expériences ont été faites avec une extraordinaire bienveillance, un désir d'obtenir des résultats positifs qui est loin de la vision de physiciens hautains, réfractaires, etc. Ceux qui n'ont pas cette attitude accueillante ne mènent d'ailleurs pas ce genre d'expériences.

Le découragement des enquêteurs scientifiques

Ces tentatives de validation ont toujours conduit, à ma connaissance, à la renonciation, au découragement. C'est la génération suivante de physiciens, pas encore échaudée, qui reprend le flambeau et tente de nouveaux protocoles ; en particulier en essayant de s'adapter aux exigences des sujets d'expériences.

Dans les raisons du découragement il ne faut en effet pas oublier à quel point ces expérimentations sont en général dépendantes de la bonne volonté de sujets délicats, les "médiums" ; l'hypothèse est que ces personnes sont des surdouées, d'une sensibilité exceptionnelle et on ne doit pas s'étonner qu'ils puissent avoir un tempérament de *prima donna* qu'il faut supporter pour qu'ils donnent le meilleur d'eux-mêmes ; il est normal de faire place à leur possibilité d'être fatigués, dérangés ; les expériences sont ainsi souvent décommandées et il faut une grande patience pour entretenir les relations ; je revois très bien le découragement de mon collègue après le énième rendez-vous décommandé. Aussi chaque génération de physiciens se demande si la précédente ne s'est pas découragé un peu vite, n'a pas failli à procurer l'environnement psychologique nécessaire aux médiums. J'admets sans peine qu'un climat de confiance est indispensable à des personnes qui doivent mettre en œuvre des aptitudes extrêmes ; il en est ainsi d'un chanteur ou d'un acteur mis en difficulté par une salle froide. Personnellement j'ai eu l'impression que le climat de confiance demandé allait jusqu'à l'exigence de l'abandon de tout esprit critique : les spectateurs doivent avoir une conviction sans faille avant toute démonstration, il faut croire avant d'avoir vu ! Je revois mon cousin prétendant pouvoir retrouver une alliance cachée dans une pièce, citant plusieurs cas où il l'avait fait (dans un environnement qui ne me paraissait pas facilitant) puis refusant de le faire devant moi avec un ton de léger reproche : ma demande de vérification, alors qu'il décrivait une expérience similaire, n'était pas la demande d'un sain esprit critique mais le signe d'une méfiance le stérilisant.

La lenteur du processus critique

Il se passe souvent beaucoup de temps avant que des résultats apparemment positifs ne soient controuvés ; essentiellement, d'ailleurs, parce qu'il y faut une approche multidisciplinaire permettant d'aller au-delà de la naïveté monodisciplinaire : des physiciens n'ont pas la compétence suffisante en psychologie et même en statistique.

Dans le cas d'Uri Geller par exemple, un physicien également prestidigitateur amateur de haut niveau, a permis l'analyse la plus juste des films : il a montré comment Geller crée un moment de confusion pendant lequel la fraude est possible ; seul un expert pouvait attribuer à ce moment un statut central plutôt que celui d'épiphénomène. L'aspect prestidigitateur était dès lors trop évident pour pouvoir authentifier une autre composante. Il était suffisant pour fournir un cadre d'interprétation standard ; dans ce cas les scientifiques excluent une autre interprétation, c'est le principe d'économie[3] représenté par le rasoir d'Occam. Le fait que des prestidigitateurs sont capables de refaire les tours de Geller n'est qu'un argument de disqualification supplémentaire.

Mais la fraude n'est nullement le cas majoritaire.

Un problème essentiel est la mise de côté des bonnes procédures statistiques. J'ai déjà évoqué Benveniste. Rappelons quelques bonnes règles ; il faut cumuler tous les résultats : on ne choisit pas après coup parmi une série de mesures, même en invoquant une péripétie de l'expérience ; il faut décider à l'avance les critères de rejet de certaines observations et s'y conformer strictement, on n'arrête pas un comptage sur une lubie ou plus exactement parce qu'on a obtenu des résultats satisfaisants, il faut en décider à l'avance. J'ai ainsi entendu un excellent physicien discuter trois séries de résultats avec un pendule, ne vouloir en retenir qu'une seule et clamer : "Voyez, ça marche". Il est vrai que dans une expérience de physique on règle jusqu'à ce que cela marche, et quand cela a marché on ne refait pas trente-six

3. Avec le franciscain Guillaume D'OCCAM (1295 ou 1300, 1349 ou 1350) la science s'est constitué un domaine autonome grâce au principe d'économie : "pour expliquer un phénomène on doit s'efforcer d'en trouver la ou les causes dans d'autres phénomènes que nous connaissons déjà ; et on n'aura recours à des principes échappant à notre expérience (essence des choses, volonté divine, miracle, etc) que si toute autre explication fait défaut" (d'après Alain LERCHER, *Les mots de la philosophie*, Belin, 1985).

mesures. Mais on n'est pas alors dans une démarche statistique, mais dans le cas où il est possible de reproduire des résultats assez strictement.

Cependant, le plus fréquent est une grande méconnaissance des phénomènes qui obèrent les témoignages. Des collègues, plus jeunes, ont essayé pendant une décennie de reproduire les résultats sur l'art du sourcier de ce professeur respecté : cela ne marchait guère. Ils ont suspecté un environnement trop troublé et ont refait leurs expériences à la campagne ; devant un nouvel échec ils ont mis en cause la sensibilité des sujets. Finalement ils sont allé refaire la même expérience, au même endroit que les expériences initiales, avec le même sujet. Et là, ils ont compris : le sujet avait été l'objet de pressions psychologiques qui l'avaient influencé inconsciemment. Des pressions bien anodines, bien innocentes certes : un "Vous êtes sûre ?" est une bonne question dans un laboratoire de physique ; lorsque le résultat ne vous satisfait pas, cela n'influence pas trop une observation visuelle ou acoustique d'un expérimentateur solide ; mais ça peut facilement déstabiliser une personne employant un éventuel sens supplémentaire mal exercé, et on obtient les réponses dont on rêve… en toute bonne conscience. Les études multidisciplinaires évitent l'ignorance et le mépris des phénomènes psychologiques.

La non-publication des résultats négatifs

Dans le dernier cas, typiquement, les faux résultats positifs ont fait l'objet de deux livres. Les résultats négatifs n'ont pas été publiés ; à cause de l'embarras à critiquer publiquement et à troubler les derniers jours d'un maître fort estimé. De façon plus générale parce qu'il y a peu d'intérêt à être l'auteur d'un résultat négatif.

L'inconvénient de cette situation c'est que court l'idée que certains phénomènes ont été validés. L'infirmation est bien moins objet de publicité que ne l'est l'affirmation, le démenti n'atteint pas ses cibles — si du moins il est donné.

Les citations sélectives

Or il y a propension à citer un seul article scientifique, lorsqu'il y en a un seul qui va dans votre sens ; chez les non-scientifiques,

chez les non-chercheurs, et même souvent chez eux, en dehors de leur exercice professionnel. Or la science en train de se faire est pleine d'erreurs, elle se connaît d'ailleurs comme telle.

Les erreurs, les erreurs de raisonnement ou même la mauvaise foi de nombreux scientifiques sont patentes[4]. Mais la méthode scientifique comporte un processus draconien de critique de ses sources. Il arrive qu'une erreur se perpétue longtemps, puis est brusquement reconnue comme telle et on n'en parle plus guère ; si on faisait la moyenne des opinions dans le temps ce serait l'erreur qui l'emporterait, mais la science n'y attache aucune importance, c'est l'aboutissement du processus qui compte. Les erreurs sont élaguées grâce aux travaux et aux commentaires ultérieurs. Les citations doivent faire l'objet d'un choix argumenté ; il y a devoir de mentionner les désaccords existants lorsqu'on cite une référence sujette à discussion ; c'est ce qui ne manque pas d'être fait dans tout bon article scientifique.

Je pense aussi que ces dysfonctionnements locaux ne montrent pas que la science fonctionne mal, mais au contraire quand on regarde l'ensemble du processus, qu'elle fonctionne bien, qu'elle a des facultés importantes d'auto-contrôle. Ce n'est que lorsqu'on atteint le stade du manuel d'enseignement, du manuel bien accepté, qu'on peut avoir une confiance plus grande (mais jamais complète, toujours prudente) dans une affirmation de spécialiste.

La quête d'honorabilité scientifique

Un des arguments les plus sophistiqués pour accuser les scientifiques sceptiques c'est de leur renvoyer leurs propres critères.

En particulier l'“honorabilité” des chercheurs reconnus, des universitaires qui se consacrent à l'étude du paranormal et qui affirment son existence. Ils ont des crédits, des postes (ce qui suppose réellement une acceptation — à l'échelle d'une université au moins), ils publient dans des revues avec des *referees* indépendants et anonymes, comme dans les sciences dures, et ils sont au-dessus de tout soupçon puisqu'ils chassent eux-mêmes la fraude jusque chez leurs directeurs d'Institut (affaire Lévy[5]).

---

4. On trouvera dans H.M. Collins, T.J. Pinch, *op. cit.*, des exemples affolants.
5. *op. cit.*

Je vois là encore la manifestation de l'ouverture du monde scientifique. Mais l'existence d'une recherche éventuellement sérieuse ne permet pas de conclure qu'elle a abouti à des conclusions solides. Ces temps-ci on a bien proposé l'existence d'un cinquième type d'interaction physique, à côté de la gravitation, et des interactions fortes, faibles et électromagnétiques ; des recherches importantes et coûteuses ont été entreprises ; personne ne pense que cela démontre son existence. Ce serait confondre existence autonome d'un phénomène et existence sociale ; il y a pourtant longtemps que la *doxa*, l'opinion, même publique, a été disqualifiée comme preuve.

*

* *

Ce n'est pas ignorance, ni mépris que d'observer qu'aucun fait paranormal n'a été confirmé ; c'est-à-dire qu'aucun type d'expérience à résultat paranormal n'a pu être reproduit, même en n'exigeant pas des procédures de physicien, mais en se conformant à toutes les conditions restrictives requises par ceux qui prétendent avoir observé de tels résultats au prix d'efforts particuliers.

Le véritable fait observable et dont il faudrait tirer toutes les leçons, c'est l'existence de la croyance au paranormal. Faisons l'analogie avec le cheval Hans : on a passé à la trappe cette observation d'un cheval "sachant compter" jusqu'au moment où quelqu'un a remarqué qu'elle mettait en évidence une aptitude insoupçonnée chez ce cheval (d'aucuns l'ignorent ou la rejettent même chez l'homme) à observer et interpréter des micro-comportements qui avaient échappé à tous les observateurs humains et qui lui permettait de savoir comment répondre.

Pour moi la croyance au paranormal souligne la puissance du plaisir de croire ; c'est peut-être même un besoin vital. En tout cas il a une relation certaine avec la production d'un esprit de groupe, d'une cohésion sociale. Reconnaître ce besoin pourrait nous permettre de lui trouver d'autres formes d'expression, plus efficaces, tout en faisant meilleur ménage avec d'autres dimensions humaines ; non seulement celle de la science, mais aussi de l'art, du besoin de se surpasser... Sans avoir besoin d'une fausse caution scientifique.

Claude MARTI
Scientifique

Jean-Louis SCHLEGEL

L'attirance pour le supra-normal*

Supra-normal, para-normal, irrationnel, para-religieux, para-sciences, sciences parallèles, sciences occultes, sciences traditionnelles, néo-ésotérisme, nébuleuse mystique-ésotérique, tendances néo-gnostiques : l'hésitation sur le vocabulaire trahit les lacunes de notre connaissance et nos difficultés d'interprétation. Ajoutons : les difficultés de gens installés d'emblée, d'instinct pour ainsi dire, dans le champ — et le camp — de la raison et de son évidence. Car nous ne justifions plus, tant elle va de soi, la primauté des Lumières et de la raison scientifique telle qu'elle s'est constituée depuis le XVIIIe siècle et telle qu'elle s'est installée aussi dans la théologie et dans l'exégèse chrétiennes.

Certes, dans les Églises chrétiennes, l'opposition entre foi et raison ne s'est pas estompée partout au même degré, de même que les lignes de partage ne se situent pas pour tous les rationalistes aux mêmes endroits. Néanmoins, globalement, quand les Églises acceptent d'entrer en dialogue avec la modernité, foi et raison sont unies pour sortir du cercle de l'"enchantement" du monde et récuser l'"irrationnel". Ce

* Avec ce titre, je me conforme à la demande du directeur de cette revue. Mais la définition ou le contenu du "supra-normal" ne sont guère évidents à mes yeux. Le seul mot de "normal" appellerait bien des commentaires. C'est pourquoi je préfère parler d'ésotérisme ou de néo-ésotérisme, sans ignorer les limites de ces dénominations. Doit-on y inclure les spiritualités orientales, comme le suggérait l'argument de ce numéro? En elles-mêmes, sûrement non. Il est vrai que l'usage qui en est fait peut s'apparenter plus d'une fois à la panoplie de l'ésotérisme contemporain, mais le christianisme n'est pas mieux loti dans ce cas.

refus de la foi ne serait du reste pas sans accointances avec le combat du monothéisme biblique contre l'univers sacral des religions et avec le primat de l'exigence éthique qu'implique la foi. Des pratiques qu'un rationaliste pourrait interpréter en termes de magie — on pense aux sacrements de l'Église catholique — sont elles-mêmes réinterprétées en termes d'actions symboliques raisonnables, et ces réinterprétations se réfèrent à des travaux reconnus de sciences humaines.

Cependant, non sans un certain dépit, les tenants de la raison moderne, théologiens et responsables des Églises compris — fût-ce, encore une fois, avec bien des réserves et des nuances —, voient avec inquiétude le foisonnement de l'irrationnel dans la presse (pas de journal ou de radio populaires sans horoscopes, des magazines consacrés entièrement aux phénomènes "para" ou "supra"), en librairie (librairies spécialisées dans l'ésotérisme et les sagesses orientales, rayons de certaines librairies où la rubrique "spiritualité" ne couvre que des livres peu ou prou rattachés à l'ésotérisme), à la télévision (succès prodigieux de la série para-normale *X-Files* le samedi soir, sur M6), dans l'actualité (sectes récentes fortement axées sur le recours à des pratiques psychothérapiques contestables pour assurer le bien-être et le développement personnel), dans l'entreprise (recours à l'astrologie ou à des méthodes héritées de la cabale pour l'embauche des personnels), dans la société en général (trente mille voyantes en France, dit-on ; ou encore, accroissement, favorisé par l'État, des jeux de hasard : le vieux tiercé et la vieille loterie nationale — supprimée du reste — sont surclassés par de nouveaux "produits", plus rentables)... Les théologiens chrétiens ont déployé des efforts considérables en ce siècle pour sortir de l'affrontement entre science et religion, entre raison et foi, science et raison modernes étant considérés comme les défis majeurs pour la foi dans la société à venir. Or, ces théologiens sont pour ainsi dire pris à revers par un raz-de-marée de religiosités, de "spiritualités", de croyances et de pratiques de toutes sortes que la science officielle avait refoulées dans les marges — dans l'"occulte", un mot significativement né au XIX[e] siècle, ce siècle de la science qui a compté tant de célébrités adeptes de l'"occultisme"[1]. L'ennemi de la foi n'est plus le rationalisme athée, mais la religiosité avec et sans Dieu[2].

---

1. Cf. Philippe MURRAY, *Le XIX[e] siècle à travers les âges*, Denoël, 1984.
2. Cf. *Esprit*, juin 1997 : "Le temps des religions sans Dieu".

Comment comprendre cette apparente contradiction d'un âge scientifique et technique ? Ne se rassure-t-on pas avec des expressions comme "engouement pour l'irrationnel", "irruption de la crédulité", qui suggèrent un phénomène certes important, mais en fin de compte passager, éphémère, en tout cas second par rapport au primat de la raison, à la confiance qu'on accorde à la raison ? Ne confondons-nous pas le *programme* de la modernité — qui est, en effet, l'instauration la plus large de la raison — et sa *mise en question de fait, depuis les origines*, par les individus censés la mettre en œuvre ?

D'un côté, dit-on, on a affaire aux insuffisances de la science, ou à l'insatisfaction et aux déceptions devant ses résultats ; de l'autre, à l'incapacité du christianisme à répondre adéquatement aux questions et au besoin de sens qui s'expriment dans nos sociétés scientifiques et techniques ; d'où les dérives vers des solutions de sens "irrationnelles", qui répondent, elles, à la demande. Il y a assurément du vrai dans ces intuitions, mais il importe de les affiner.

I

Des sociétés holistes à l'individu holistique

Que les sciences n'aient pas répondu en cette fin de XXᵉ siècle aux espoirs mis en elle au XIXᵉ siècle est un lieu commun. C'étaient des espoirs déraisonnables, certes, mais on y a cru, et cette croyance est devenu populaire dans la "foi laïque" au progrès concomitant des sciences et du progrès social et moral de l'homme, donc la foi en la puissance de la raison humaine. Les catastrophes du XXᵉ siècle n'ont cessé d'ébranler cette confiance, en premier lieu le séisme que fut dans la conscience européenne la Grande Guerre, celle de 1914. Mais autant sinon plus, peut-être, que les grands désastres, c'est l'expérience quotidienne des limites de la science qui mine les espérances de naguère. D'une certaine manière, elle n'est que limite, au sens où elle améliore les conditions de notre existence matérielle et supprime ou restreint le poids des fatalités qui pèsent sur nous. Elle "limite la casse", pourrait-on dire, mais ne supprime aucunement l'emprise de la finitude. L'exemple typique en serait la médecine moderne, dont les exploits, les "miracles" et l'organisation des soins rationalisée ne suppriment ni la souffrance, ni la maladie, ni la mort, et parviennent moins que

jamais à faire reculer les autres médecines, dites traditionnelles, ou parallèles, ou douces.

La médecine et le champ de la santé sont d'ailleurs intéressants à plus d'un titre, en raison même de l'importance prodigieuse qu'ils ont prise dans nos sociétés. Malgré quelques évolutions dans les enseignements et les pratiques médicales et dans la proposition de soins et de médicaments, la médecine dite officielle, universitaire et agréée par l'État continue de revendiquer pour elle seule à la fois la scientificité et la reconnaissance officielle. Mais clients ou consommateurs de soins se moquent de ces exclusives et recourent, en général successivement mais de plus en plus souvent simultanément, à *toutes* les médecines officielles et officieuses, dépendantes du système public de soins ou non, offertes sur le marché ouvertement ou de façon plus ou moins occulte. Si le médecin généraliste, le spécialiste puis l'hôpital ou la clinique n'arrivent pas à des résutats probants, le recours à d'autres médecines devient la règle. Ceux qui hésitent sont encouragés par la rumeur de réussites spectaculaires de tel guérisseur ou de telle médecine parallèle, rumeur que propage leur entourage qui l'a lui-même recueillie en colportant la nouvelle du malheur qui frappe un de ses proches...

À l'"ère psy" en même temps qu'en une période de soucis écologiques, les médecines douces, traditionnelles, etc., sont précédées de la réputation flatteuse d'être des médecines "holistiques", celles qui s'occupent de tout l'homme, ou de l'homme comme un tout, comme un éco-système global, inséré dans et dépendant d'un environnement. La médecine officielle a développé à outrance la rationalité selon des fins, la raison efficace qui se donne des buts et invente les moyens pour les réaliser. En cela, elle est conforme à l'impératif essentiel de la modernité. Concrètement, c'est l'hôpital moderne hyper-intégré, dans un cadre de spécialisations très pointues ; chaque partie voire sous-partie du corps humain est alors traitée par des praticiens hyper-spécialisés. La contrepartie — et l'accusation rémanente, formulée implicitement à travers la revendication de l'"humanisation" des hôpitaux — est d'oublier l'homme comme une totalité vivante et une. Quand les rares théoriciens du réenchantement du monde s'expriment, quand les nombreux auteurs de médecines traditionnelles, psycho-corporelles, douces... revendiquent leur "art", l'argument du

retour à l'unité, à l'harmonie perdue (entre l'homme et la nature, le corps et l'esprit, la raison et les sens, etc.) n'est jamais loin[3].

D'autant plus que cette offre est parfaitement adaptée à la demande de l'individu moderne, soucieux de développement personnel, de réalisation de soi, d'harmonie intérieure. Aux sociétés "holistes" étudiées par Louis Dumont[4] ont ainsi succédé des individus "holistiques", l'individu qui "se perçoit comme un système sensoriel global, "holistique" (*holos* : tout), à la fois interactif, sensoriel et intelligent, et [qui] appréhende de manière complète ce qu'hier il compartimentait. Ce modèle (...) se développe comme la réponse à une société elle-même complexe, connectée, interdépendante et confortable. C'est le modèle d'un individu considéré comme un éco-système, lui-même intégré à un éco-environnement. C'est un modèle qui montre une certaine parenté avec ce qu'on a appelé '*New Age*'"[5]. L'époque que certains qualifient de "post-moderne" connaît manifestement l'envie de renouer des liens : "L'individu holistique bouscule les traditionnelles distinctions sectorielles : vous lui parlez beauté, il pense santé ; vous lui parlez forme, il pense loisirs et alimentation ; vous lui parlez cosmétiques, il pense soins, etc. (...). Une des alliances les plus marquantes se traduit par la contagion à la vie privée des repères professionnels et, inversement, par des espérances personnelles dans le cadre du travail..."[6]. Autrement dit, cet individu veut tout et ne récuse rien : il veut les résultats et les performances de la science moderne *et* les aides supposées ou réelles du supra-normal, comme il voudrait les avantages du public dans le privé et ceux du privé dans le public.

La sociologie de l'individualisme narcissique a multiplié ce genre d'observations. À y bien regarder, toute une part de l'"irrationnel" contemporain des croyances et des pratiques s'engouffre dans une demande qui traduit le malaise et la nostalgie d'individus déboussolés

---

3. Cf. mes réflexions sur ce point dans *Christianisme et modernité*, publié par le centre Thomas-More, Cerf, 1987, p. 273-293 ("Néo-ésotérisme et modernité"). D'après un rapport récent (décembre 1997), un fraction minoritaire mais non négligeable de médecins serait elle-même touchée par les arguments sur le bien-fondé des médecines parallèles, au point de ne prescrire que des médicaments prônés par leurs adeptes. Cette tendance écologisante est plus nette encore dans les pays scandinaves et en Allemagne.
4. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 et 1991 (en poche). L'adjectif "holistique" est toujours employé dans un sens emphatique par les tenants de l'ésotérisme contemporain.
5. Pascale WEIL, *A quoi rêvent les années 90. Les nouveaux imaginaires. Consommation et communication*, Paris, Seuil, 1993, p. 69-70.
6 *Id*, p. 70 et 71

par les innombrables divisions, séparations, fragmentations qu'ils doivent subir et assumer quotidiennement — qu'en fait beaucoup assument mal ou pas du tout. Du reste, si les quêtes appelées "irrationnelles" témoignent souvent du souci de rétablir des ponts au sein de la vie fragmentée, les divisions des individus peuvent être vécues aussi sur le registre de la schizophrénie personnelle, de la séparation absolue des domaines intellectuels : le fidéisme, voire le fondamentalisme, de scientifiques de très haut niveau sont bien connus. Ils peuvent aller de pair avec un positivisme absolu dans leur partie scientifique.

II

Sciences du sujet et modernité

Mais plutôt qu'une séparation radicale des plans — science d'un côté, croyances et/ou affects de l'autre (c'est déjà une séparation rationnelle) —, de nombreux discours d'adeptes défendent l'absence de solution de continuité entre les sciences officiellement reconnues et les autres, accompagnées ou non du préfixe "para". Ce sont, dit-on, des domaines que les sciences modernes ont délaissées à tort, en raison d'un préjugé rationaliste et scientiste qui écarte *a priori* des domaines entiers de la réalité. Du reste, ni les spécialistes du "para-normal" ni leurs clients n'ont aujourd'hui le sentiment d'être arriérés ou enfoncés dans des traditions d'un autre âge. Au contraire, ils auraient plutôt la prétention de représenter une avant-garde. Ils n'ont pas le sentiment d'utiliser des "recettes de bonne femme". La transmission de leurs savoirs ne relève d'ailleurs pas de la présence d'une aïeule campagnarde encore "renseignée" sur les secrets et les mystères de jadis, mais de livres qu'on trouve dans les librairies générales ou spécialisées, d'institutions modernistes assurant cours, conférences, week-ends de formation, salons et expositions[7]. Il s'agit donc prioritairement aujourd'hui de croyances et de pratiques citadines.

Dans les apologies des sciences ésotériques en général, il est fréquent de trouver cette revendication de science, d'une science plus totale et plus ouverte, d'une autre rationalité ayant la même dignité

7. Cf. les travaux de Françoise Champion, en particulier, "La nébuleuse mystique-ésotérique", dans *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990, p. 17-69.

que l'officielle, d'une science spirituelle voire mystique. Ou encore, certains soulignent les affinités entre certains domaines de la science — en particulier de la micro et de la macrophysique — et l'expérience mystique[8]. À propos de l'astrologie populaire, Edgar Morin parlait, il y a une trentaine d'année déjà, de "science du sujet"[9]. Les spécialistes de l'horoscope, qui revendiquent la scientificité de leurs prédictions, ainsi que leurs clients se préoccupent en effet précisément de ce que la science moderne écarte : la subjectivité singulière et ses questions sur la vie, l'amour, les affaires, la santé. Alors qu'il n'y a de science (moderne) que du général, ils ont la prétention de donner une interprétation assurée de l'histoire particulière de chacun. Toutes les mancies (voyance, cartomancie, chiromancie...) partagent ce point de vue. Les expériences de spiritisme ou de *channeling*, dont les adeptes sont souvent des jeunes lycéens scientifiques et techniques, relèvent du même état d'esprit : ce sont des "expériences", précisément, dont la solution de continuité avec celles de la physique ou de la chimie n'est pas évidente. En tout cas, il n'y a pas le sentiment chez les pratiquants de s'éloigner de la science moderne[10]. La science moderne a peut-être déçu, mais à y bien regarder, elle continue de fasciner et représente le modèle auquel toute connaissance doit s'égaler. Et comme le supra-normal est généralement axé sur la *connaissance* de domaines secrets, on comprend que ses praticiens prétendent bien à la même

---

8. Le livre le plus connu à ce sujet est celui de Frijthoff CAPRA, *Le Tao de la physique*, Paris, Tchou, 1981. On sait aussi les sympathies de scientifiques connus — physiciens, cognitivistes, etc. — pour le bouddhisme. Dans son livre d'entretiens avec le Dalaï Lama, *La Force du bouddhisme* (Plon, 1995), le cinéaste Jean-Claude Carrière croit également déceler des convergences entre bouddhisme et sciences modernes. Mais le bouddhisme des stars et autres est fortement recyclé dans les convictions de l'individualisme occidental, comme en témoigne caricaturalement J.-C.Carrière lui-même dans ce livre et dans des interviews.

9. Sous la dir. d'E. MORIN, *La croyance astrologique moderne; Diagnostic sociologique*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1971, p. 142. Selon E. Morin, "le sujet n'est autre que le résidu irrationnel de l'objectivité scientifique". Après Freud et Nietzsche, on a encore d'autres raisons de penser que la transparence de la raison est un leurre. Cf. aussi, sur l'astrologie, l'entretien de Jacques Maître, dans *L'Actualité religieuse* n° 125, septembre 1974, p. 22-25. À propos des croyances et des pratiques qui se situent du côté des parasciences, des médecines parallèles, du *New Age*, il parle d'une "nébuleuse d'hétérodoxies" par rapport aux orthodoxies, scientifique et religieuse, qu'imposent la science universitaire et l'Église, de connivence avec l'État.

10. Cf. Antoine DELESTRE, *Les religions des étudiants*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 198-202. Il rappelle que "le spiritisme était fondamentalement le produit d'une remise en cause du christianisme au nom de la science. En se prétendant scientifique, le spiritisme avait une visée de scientifisation de la religion" (p. 200). A. Delestre se réfère à E. Morin, qui abonde dans ce sens.

dignité et aux mêmes résultats que les scientifiques reconnus par l'université.

Pour un esprit rationnel, le plus confondant sans doute, dans le cas des mancies par exemple, est que la créance continue d'être accordée aux diverses formes de prédiction malgré tous les dénis de l'expérience. Mais cela témoigne, pour le moins, de l'indéfectible besoin de croire — peut-être même de la structure anthropologique du "croire", présente dans toute dimension de l'activité humaine, y compris dans les sciences modernes[11]. En tout cas, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'à raison même de leur énormité et de leur complexité, devenues im-pensables pour la plupart des scientifiques eux-mêmes, ces dernières réclament du public béotien et utilisateur quotidien de leurs applications une foi ou une confiance globales presque illimitées, qui ne sont pas si éloignées de celles demandées par l'occultisme et le paranormal. Nous constatons des fonctionnements, ou que "ça fonctionne" : le pourquoi et le comment nous échappent totalement. En ce sens, on peut bien dire que le monde scientifique et technique produit ou favorise la croyance au paranormal plus qu'il ne l'écarte.

Est-il besoin d'ajouter que tout le lent processus de l'avènement de la Raison et de ses enjeux est aujourd'hui ignoré, sinon occulté ? Il se perd, comme d'autres avènements, dans le passé désormais mal connu, dans les programmes d'histoire, de littérature, de philosophie, au mieux sous la rubrique des Lumières en général. Surtout peut-être, les idéaux de l'*Aufklärung* ont cessé d'être un enjeu de lutte politique entre l'État et l'Église, ralliée à la démocratie et à l'ensemble des idéaux de la Raison — une Raison elle-même davantage consciente de ses limites. Du coup, manque aussi le relais de ces luttes, qui mobilisaient des moyens intellectuels et des militants considérables et contribuaient à la formation de la volonté politique et de mentalités "éclairées".

---

11. Dans un autre domaine, celui de l'éthique et de sa fondation, voir à ce sujet le bel article d'Anne-Marie ROVIELLO, "Fonder l'éthique ?", *Esprit*, juin 1997, p. 179-197. Si "avoir une éthique" ne présuppose pas d'être croyant au sens religieux du mot, cela exige bel et bien "cette modalité de la croyance qui est cette manière originaire qu'a l'esprit humain de s'ouvrir au sens de l'être, au sens des autres, au sens de soi, et qui se distingue radicalement du mode d'ouverture de la raison théorique" (p. 197). "Si nous prétendons prendre l'éthique au sérieux, nous ne pouvons que croire au caractère catégorique ou inconditionné de l'impératif éthique. Mais nous ne pouvons qu'y *croire*" (p. 196).

III

Protestation et optimisation

Reconnaissons-le : l'"irrationnel", pour garder ce mot commode désignant une réalité complexe, a finalement bon dos par rapport à tant d'autres phénomènes peu rationnels de nos sociétés. Michel de Certeau considérait, il y a plus de vingt déjà, les jeux de hasard (multipliés sous l'égide de l'État !) comme le dernier et le seul risque dans une société de l'assurance généralisée et de l'ennui permanent. Ils garantissent la part ludique d'une vie sans joie ni surprises. De leur côté, l'érotisme et la pornographie étalés attirent des milliers de clients. Les protestations sont d'ordre moral, et sont dénoncées en retour pour cette raison même. Pourtant, ils ne sont pas seulement des témoins de la libération des mœurs et de la permissivité ambiante. Pour des raisons facilement compréhensibles, les enquêtes internes manquent ; mais le seul chiffre d'affaires des livres, revues, cassettes, minitels pornographiques attestent la demande permanente, le renouvellement (répétitif !) et donc l'importance "irrationnelle" de la dimension publique du sexe dans nos sociétés "rationnelles". En fait, la pornographie témoigne de manière caricaturale de la division moderne du monde à laquelle nous faisions allusion plus haut : le sexe y est totalement détaché de tout contexte social et personnel, de toute parole et de tout sentiment ; il est confiné aux gros-plans sur les organes et sur la représentation de l'acte sexuel. Le sexe ainsi commercialisé et consommé hors de toute symbolisation ne fait que renforcer la vie érotique mutilée de beaucoup de nos contemporains, tout en témoignant de leur pauvreté affective et de la division du travail, au sens large, qu'ils vivent.

On pourrait considérer le succès du supra-normal comme une "protestation" des sujets contre un monde technique et économique qui fournit certes de grands biens, mais qui est froid, banal et ennuyeux, et plus d'une fois impitoyable. Cette interprétation irait dans le sens de la célèbre phrase de Marx sur la religion comme soupir de la créature accablée, "protestation" contre un monde sans cœur et sans esprit. On doit préciser cependant qu'il s'agit d'une protestation contre la modernité en général, ou contre la tournure désenchantée qu'elle a prise par rapport au monde naturel. La critique du monde social est quasiment absente dans les quêtes et les pratiques "supra-normales". Elle

l'est d'autant plus que, pour une assez large part, ce sont aujourd'hui des classes cultivées, ou semi-cultivées, passées en tout cas par l'enseignement secondaire et même par le supérieur, autrement dit les classes moyennes et moyennes supérieures, qui s'y adonnent, en investissant parfois des moyens en temps et en argent non négligeables. L'insertion professionnelle des membres de l'Ordre du Temple Solaire, le groupe sectaire qui a procédé à des suicides-massacres collectifs, a été une surprise pour beaucoup. Les adhérents de nouveaux groupes sectaires axés sur le développement personnel, ou la santé au sens le plus large, viennent en réalité souvent, aujourd'hui, des classes moyennes aisées. Ce sont aussi celles qui ont le plus fortement enregistré la fin des idéologies et des utopies, le déclin du christianisme et du judaïsme, les désenchantements de la modernité du bien-être et de la consommation. Les pratiques et les croyances supranormales, souvent assorties sur le marché de l'ésotérisme de promesses de réalisation de soi, sont censées optimiser l'existence individuelle. Elles sont envisagées comme des compléments, ou des suppléments, ou des adjuvants, en vue d'une vie "encore" meilleure.

IV

Le Christianisme hors-jeu

L'opposition du christianisme aux pratiques supra-normales — ou leur écart par rapport à l'orthodoxie chrétienne — n'est guère perçue ou comprise[12]. Ne mène-t-on pas le même combat de la "spiritualité" dans un monde aux prises avec le non-sens ? Ce mot de "spiritualité", au sens si étendu depuis vingt ou trente ans, tend potentiellement à remplacer, dans le langage de l'édition et des médias par exemple, les mots "religion" ou "Église". Il renvoie en fin de compte à la fois aux religions, aux sagesses, à la quête de sens, aux intérêts

12. D'après une enquête réalisée en 1984 dans la revue *La Recherche* (décembre), les catholiques pratiquants et les athées déclarés étaient les plus allergiques aux croyances et pratiques paranormales, davantage en tout cas que les croyants non pratiquants et les non croyants non pratiquants. Néanmoins, les deux premiers groupes sont nettement minoritaires par rapport aux autres, auxquels nous nous référons ici avant tout. Divers témoignages nous laissent à penser que des catholiques ne sont pas insensibles aux sirènes de l'ésotérisme, par exemple aux séductions de *L'Alchimiste*, le roman initiatique au succès phénoménal de Paulo Coelho (Paris, Anne Carrière, 1994). Beaucoup n'ont pas vu quel problème pouvait poser à la foi chrétienne un tel ouvrage. On peut du reste y voir un christianisme vague, transformé tout entier en religion initiatique.

pour une autre dimension que le monde visible et "matériel", celui de la consommation, de l'argent, de l'engagement professionnel et politique, de l'empire de la nécessité — sans idée d'opposition, du reste, à ce monde. Une frange intellectuelle, souvent conservatrice, critique certes les Églises protestantes et l'Église catholique de Vatican II pour avoir rejoint avec armes et bagages le camp des Lumières et la critique du symbolisme traditionnel, du sacré dans la nature, de l'enchantement du monde[13]. Mais la plupart des individus intéressés par le supranormal ignorent totalement ces critiques, ne serait-ce qu'en raison de leur éloignement culturel du christianisme. Ils ne sont tout simplement pas concernés par les recommandations et les interdits éventuels posées par l'Église en ces domaines, comme d'autres (et eux-mêmes) sont indifférents à son enseignement en matière de morale sexuelle et conjugale. En revanche, en tant que le passé chrétien constitue une réserve de sens symbolique (par exemple : les secrets de construction des cathédrales, la cabbale chrétienne, la tradition maçonne spiritualiste, les doctrines rosicruciennes) ou de pratiques festives, il peut être intégré sans autre forme de procès dans les quêtes actuelles, amalgamé et comparé à d'autres traditions, recyclé dans de nouvelles formules…

En langage weberien, si la rationalité des fins (et des moyens appropriés pour la réaliser) est omniprésente dans les sociétés modernes, rien n'est dit sur les valeurs à vivre : pour contrer le nihilisme comme tentation permanente de la modernité, les individus se livrent alors à une quête du sens d'autant plus désordonnée que le christianisme affaibli, ignoré, devenu invisible, ne fournit plus qu'un langage symbolique parmi d'autres (lui-même pris dans le grand brassage du marché et des médias). Car il importe de bien voir que dans les démocraties libérales modernes, les individus ne s'affrontent pas au "vide du sens" comme le prétend un discours catastrophiste convenu, mais au trop-plein, à l'éclatement, sans barèmes ni critères qui s'imposeraient à tous. Et ce d'autant plus qu'à la mondialisation économique correspond une mondialisation des religions, ou un marché mondial des religions, qui permet simultanément l'accès à toutes les traditions si on le désire. Max Weber évoquait l'apparition d'un "polythéisme des valeurs" à la place

---

13. Cf. notamment Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*, Paris, Berg International, 1980.

du monothéisme éthique. On peut avoir l'impression qu'il s'installe sous nos yeux.

Si l'Église catholique et le christianisme en général parvenaient à réinjecter davantage de symbolisme, de merveilleux, de festif, s'ils intégraient mieux la part du corps dans leurs liturgies, leurs rites et leurs mythes, les choses iraient-elles mieux ? Certains le disent. Mais peut-être sous-estiment-ils alors le mouvement plus large de l'individualisme contemporain. Celui-ci touche toutes les institutions, toutes les forces collectives, toutes les représentations temporelles. Il institutionnalise en quelque sorte les appartenances partielles et/ou multiplie les choix à la carte, il instaure la fin des appartenances définitives et le retrait des militances longues, il favorise les engagements éphémères, les célébrations ponctuelles et intenses. Il met en avant la primauté du corps, des émotions et des affects dans l'expérience religieuse. Il désenclave ce que des rationalités bien comprises séparent, par exemple la foi en un Dieu monothéiste et la recherche d'un divin impersonnel, l'opposition entre des dogmes anciens comme la résurrection des corps et des croyances nouvelles comme la réincarnation. Le souci central d'une religion thérapeutique fait réintégrer aussi le miracle, l'intervention de forces occultes et donc le personnage du sorcier (du désensorceleur, donc de l'exorciste), nonobstant toute la critique moderne qui a évacué l'idée d'une nature vivante et habitée, celle d'arrière-mondes et de mondes invisibles remplis de forces, ou la critique théologique de l'existence du Diable comme un être personnel parcourant le monde...[14]

Que faire ? Aux yeux d'un rationaliste, Kant a écrit des choses définitives dans la *Critique de la raison pure* sur les limites du savoir qu'on ne saurait franchir autrement que par un coup de force de la raison. Mais on oublie trop (moins aujourd'hui) qu'il a écrit non seulement une seconde Critique — de la raison pratique —, mais une troisième — celle du jugement. En vrai philosophe, il avait le souci de tout l'homme, des trois "pouvoirs de l'esprit" : celui de connaître la nature, celui de désirer (qui concerne la liberté), celui qui se rapporte au sentiment de plaisir et de peine et qui donne lieu à un juge-

14. Je ne dis pas que la théologie n'a qu'à regarder passer le train de l'individualisme sans plus. À mes yeux, celui-ci est davantage qu'une vogue passagère, et la théologie devrait s'y intéresser plus qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent. De même pour les croyances ésotériques et le problème des sectes.

ment esthétique fondé sur la subjectivité. Même si, pour Kant, il était impossible de régresser en-deçà de la *Critique de la raison pure*, ses mots eux-mêmes sont symptomatiques : désirer, liberté, sentiment, plaisir, peine, esthétique, subjectivité… Tous ces mots se trouvent dans la préface de la *Critique du jugement*, et ils font signe vers un sujet de la connaissance qui ne tire peut-être pas toutes ses satisfactions vitales de la science.

Mais dans le monde devenu scientifique et technique, on n'a retenu trop souvent que le premier pouvoir — celui de la connaissance transformatrice de la nature, dont l'extension a paru un moment sans limites : n'a-t-on pas espéré des progrès de la science une amélioration morale de l'homme ?

Cette raison de maîtrise et de transformation sans reste sera vivement critiquée au XXe siècle, par l'École de Francfort entre autres. Pourtant, tout en affinant et en radicalisant sans cesse leur critique de la Raison instrumentale, les théoriciens de l'École de Francfort, Adorno en tête, ont toujours manifesté une fin de non-recevoir absolue à l'égard des pratiques supra-normales. Dans *Minima Moralia*[15] d'Adorno, les "thèses contre l'occultisme" sont parmi les plus violentes qu'on a pu écrire sur le sujet : "L'occultisme est la métaphysique des imbéciles". Sauver la raison par la raison, une raison qui reconnaît pourtant qu'elle n'est pas tout, telle est la seule voie possible pour des rationalistes. La raison doit conserver sa force critique, en se maintenant dans le négatif. Dans ces conditions, elle peut s'ouvrir à l'idée d'un Tout-Autre, d'une Rédemption. Horkheimer et Adorno auraient sans doute admis, vers la fin de leur vie, une théologie négative, une religion interdisant l'image et l'idôlatrie comme le judaïsme, peut-être même une théologie tout court pratiquée avec les catégories d'une raison refusant l'objectivation ou les affirmations positives de Dieu. Ce qu'ils ne pouvaient admettre, c'était qu'on repasse en-deçà de l'*Aufklärung*. C'est à leurs yeux une régression et une imposture. Si les mythologies anciennes sont adéquates au niveau de connaissance ou de rationalité de leurs époques respectives — et respectables à ce titre —, les mythologies contemporaines, en particulier celles fondées sur le supra-normal et l'occultisme, sont mensongères, car elles donnent de

15. Theodor ADORNO, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 222-227. Critique proche chez Eric WEIL, "Contre l'occultisme", *Archives de philosophie* n° 48, 1985, p. 563-573 : les "occultistes", qui prétendent échapper au matérialisme, objectivent, chosifient, réifient, matérialisent l'esprit. E. Weil rappelle aussi que déjà Pic de la Mirandole critiquait l'astrologie au nom de la liberté et de la dignité humaines.

la réalité à ce qui n'en a pas et jouent sur le besoin de croire, la crédulité d'individus aliénés — et à ce titre elles sont méprisables. Tout rationaliste qui se respecte — et les théologiens revendiquent d'en être — adhère aujourd'hui peu ou prou à ces thèses. Manifestement, elles ne suffisent pas aux adeptes du supra-normal d'aujourd'hui, qui franchissent allègrement la ligne jaune, tirant même des incertitudes de la science moderne des raisons de le faire sans complexes.

Les Anciens — ceux d'avant la Raison moderne — n'étaient pas toujours dupes de leurs savoirs supra-normaux . Voici ce qu'écrivait par exemple Agrippa von Nettesheim, médecin, alchimiste et cabbaliste chrétien, au début du XVIe siècle : “Certes, je suis un magicien, mais, comme tout lettré le sait, un magicien n'est pas un sorcier, ni un adepte de la superstition, ni un homme qui fait alliance avec les esprits du Mal. Non, le magicien est un sage, un prêtre et un prophète. Je concède que la magie enseigne mainte chose inutile, bien des miracles qui sont de la poudre aux yeux ; laissez toutes ces futilités, sans oublier pour autant d'en explorer les causes. Ce qui en revanche peut, sans blesser Dieu et la religion, être mis en œuvre pour servir au bien des hommes, pour détourner le malheur, détruire les maléfices des sorciers, guérir les maladies, chasser les fantômes, conserver la vie et l'honneur, maintenir la vie bonne ici-bas — qui ne considérerait que tout cela est utile et nécessaire?”[16]. De cette sagesse-là, adaptée à son temps, l'esprit critique n'est pas absent, et nous pourrions encore nous en inspirer. Le propos de cette réflexion n'était pas de critiquer les adeptes de l'ésotérisme contemporain. On peut se demander cependant s'ils sont aussi adaptés à leur temps, aussi prudents, aussi soucieux du bien commun que le vieil alchimiste.

Jean-Louis SCHLEGEL

Directeur, collection aux Éditions du Seuil

16. Cité par Hartmut ZINSER, *Der Markt der Religionen* (Le marché des religions), Munich, Wilhelm Fink, 1997, p. 107-108. Cet ouvrage éclairant témoigne que le problème est européen, sinon mondial. La philosophie qui a le vent en poupe aujourd'hui est avant tout une sagesse pratique, utile pour la vie (le *Petit traité des grandes vertus*, d'André COMTE-SPONVILLE, Paris, PUF, 1994; *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, de Luc FERRY, Grasset, 1995; *Le Monde de Sophie*, de Jostein GARDEIR, Seuil, 1994, vendu à plus d'un million d'exemplaires). La théologie n'a pas, à proprement parler, produit récemment de tels ouvrages. Ne disons pas trop vite : “tant mieux!”. Dans son excellent livre (qui a également connu le succès) *Qu'est-ce que la philosophie antique?* , (Coll. "Folio", Gallimard, 1995), Pierre HADOT rappelle que cette philosophie a été d'abord préparation à la sagesse, exercice spirituel. Le christianisme lui-même s'est, au départ, dans ses liens avec la philosophie antique, compris comme une sagesse, un manière de vivre selon le *Logos*; il est la “doctrine du Christ”, c'est-à-dire "le choix de la vie selon le Christ" (p. 355-407).

Christophe BOUREUX

La foi au-delà des croyances : une promesse irréalisée

La résurgence chaotique des croyances au sein des sociétés occidentales provoquent les Églises chrétiennes. Elles s'interrogent sur leur capacité à endiguer les engouements irrationalistes. En effet, toute religion instituée possède un héritage et une sagesse pratique, souvent multiséculaire, qui lui confère un savoir-faire dans la gestion collective des croyances et des comportements religieux. Cette fonction sociale caractérise les grandes religions inscrites dans leur culture partout dans le monde.

Dans le cadre de la société française, ce sont bien les Églises chrétiennes qui sont majoritairement porteuses de "l'institution du croire" selon la belle expression de Michel de Certeau. Il est donc normal qu'elles se sentent particulièrement remises en cause, lorsqu'au sein même des cultures qu'elles ont contribué à façonner, surgissent massivement des aspirations religieuses que l'on aurait pu estimer archaïques telle que magie, sorcellerie, croyances para-normales, spiritisme, etc. Le philosophe Alain en 1938 dans ses *propos sur la religion* écrivait dans le paragraphe intitulé *L'Église contre les fous* : "L'Église enseigne et cherche l'ordre, non le désordre. Et son effort véritable, qui lui donna autrefois tant d'autorité, était contre les faux miracles, les magiciens, les nécromanciens, les jeteurs de sorts, contre tous ceux qui affolent et dérèglent l'esprit, un peu fous eux-mêmes, et plus méchants en-

core que fous, comme sont les fous dans le fond. L'Église, comme moment du développement humain, oppose la foi à la croyance, et par exemple, veut qu'on se rapporte à un directeur, dirigé lui-même, avant de suivre n'importe quel rêve ou n'importe quel délire[1]". Est-ce parce que l'Église n'a été qu'un "moment du développement humain" que réapparaissent toutes ces folies ? Est-ce parce que l'Église — et il serait plus juste de dire *les Églises* — n'ont pas pu ou pas su continuer à remplir leur rôle social et culturel de gestion et d'orientation des aspirations religieuses que resurgissent des croyances et des pratiques aberrantes et irrationnelles ? Telle n'était pas l'opinion d'Alain qui pensait plutôt que le moment de l'Église était dépassé et surmonté par la science positive (d'inspiration comtiste), bien qu'il ne faille pas redescendre en dessous du développement de l'esprit qu'elle représenta. "Un peu de catholicisme ne nuit pas "écrit Alain" la religion vit sous la forme de l'irréligion. Il ne faut donc point dire que l' [autre] Église est morte. Frappez sur son tombeau, il est vide[2]". Le tombeau de l'Église est vide, car sa chair est bien morte, mais son esprit est ressuscité sous la forme de la raison et de la science positive. Bien que profondément marquée par une querelle moderniste qui n'en finissait pas de s'affirmer en pensant se résoudre par un dogmatisme autoritaire, la pensée d'Alain a le mérite de bien distinguer entre croyance et foi. Car si la première est tangible, concrète et historique elle a le défaut de soumettre l'esprit par l'extérieur là où la seconde, démarche toujours précaire, est enracinée au cœur de l'esprit qui l'applique à tout, sans jamais l'attacher à rien, et lui donne par conséquent sa portée la plus féconde en la reliant à l'Éternel, l'Infini, l'Absolu, l'Inconditionné *quam omnes Deum nominant* (que tous nomment Dieu)comme aurait dit saint Thomas d'Aquin ; esprit universel et spiritualité humaine (humaniste ou humanitaire) aurait dit Alain, et bien d'autres après lui.

La foi chrétienne par-delà ses expressions historiques, déchues peut-être en autant de croyances, conserve-t-elle des promesses non tenues, mais en attente d'être réalisées ? Derrière la contingence historique de la foi qui s'exprime à travers des croyances dogmatiques, peut-on encore apercevoir un appel et une critique de la foi sur les croyances humaines ? Il est difficile de répondre sauf à en faire la preuve prati-

---

1. ALAIN, *Propos sur la religion, L'Église contre les fous*, Paris, PUF, 1969, p. 37.
2. *Ibid.*, p. 63 et 66.

quement. Peut-on sans risque, affirmer que la religion vit sous la forme de l'irréligion ? Que le christianisme est la religion de la sortie de la religion? Ou que, inversement, la foi chrétienne vit sous la recherche désordonnée d'un Au-delà qui s'affirme dans le bric-à-brac des ésotérismes, des bricolages de religiosités orientales sur-mesure, des spiritismes sectaires ou purement mercantiles ?

Le christianisme a, par essence, une attitude ambivalente face à la distinction entre foi et croyance. Cette attitude repose sur le paradoxe fondamental qui le constitue. Car le christianisme affirme et en même temps dénonce, le monde et l'humanité comme lieu du salut. Il prononce simultanément un oui et un non, autant sur la foi pure que sur les croyances.

I

Des Lumières à la crise actuelle

Le philosophe Alain, cité plus haut, représente l'attitude de la foi pure qui se détache des croyances et de ses objets de dévotion pour ne considérer que l'acte de foi comme mouvement de l'esprit en quête de son auto-affirmation. L'instituteur a remplacé le prêtre, dit-il, car il ne faut conserver de Dieu que cette nécessaire aspiration motrice qui permet à l'homme de grandir et de devenir ce qu'il est.

Des croyances à la foi

Cette idée selon laquelle l'homme doit se détacher de ses croyances pour accéder à l'âge adulte de la vraie foi en esprit et en vérité, avait trouvé, avant Comte et Alain, chez David Hume au XVIIIe siècle son protagoniste le plus convaincu dans sa célèbre *Histoire naturelle de la religion*. Les croyances aux dieux, aux astres, à la puissance des cultes relèvent pour lui de l'imagination et de la superstition enthousiastes. Il s'agit pour Hume de passer du polythéisme primitif à la religion de la raison. L'ignorance est la mère des dévotions populaires qui engendrent l'intolérance et les croyances absurdes. Par la connaissance et l'instruction, le "vulgaire" doit se débarrasser des causes extérieures qui affectent son existence et "qu'il se représente comme des êtres sensés et intelligents, semblables aux hommes, mus par l'amour et la haine, et se laissant fléchir par des offrandes, des supplications,

des prières et des sacrifices. De là l'origine de la religion ; et de là l'origine de l'idolâtrie et du polythéisme[3]". Mais "bien que la stupidité des hommes barbares et incultes soit si grande qu'ils se montrent incapables de voir un auteur souverain, dans les œuvres les plus manifestes de la nature, œuvres qui leur sont si familières, il semble cependant presque impossible qu'un être doué d'une intelligence saine rejette cette idée une fois qu'on la lui a présentée. Un projet, une intention, un dessein sont évidents en toute choses; et quand notre compréhension s'élargit au point de contempler la première naissance de ce système visible, nous devons adopter, avec la plus forte conviction, l'idée d'une cause ou d'un auteur intelligent... concevoir cette intelligence comme unique et indivise, quand les préjugés de l'éducation ne s'opposent pas à une théorie aussi raisonnable[4]". Pour Hume, les croyances doivent laisser place à la foi éclairée en un être unique et suprême, souverain de l'univers, idée abstraite que l'esprit conduit par la raison découvre, pourvu qu'il ne soit soumis qu'à son propre mouvement.

Cette identification des croyances à la religion populaire, inculte et polythéiste n'a pas perdu de son aura chez beaucoup d'intellectuels et d'universitaires. Ce passage "des notions vulgaires et familières des puissances supérieures" à la pensée "d'un Être parfait qui confère l'ordre à l'entier agencement de la nature[5]" est le fruit du "progrès naturel de la pensée humaine". La religion des croyances devient une religion de la foi, par la puissance de la raison qui purifie les passions de leurs scories pour aboutir à constituer un système moral nécessaire à l'ordre social. La thèse scientiste qui consiste à chercher dans les lois de la physique (au sens large qui va de la cosmologie à la biologie) des principes de l'ordre humain civique et politique n'est pas loin.

Les conséquences inattendues du désenchantement du monde

Le passage de la croyance à la foi, concomitant à celui du polythéisme au théisme, décrit par Hume en terme d'éducation et de confiance au progrès de la raison, aboutit aux notions plus contempo-

3. D. Hume, *L'histoire naturelle de la religion*, Paris, Vrin, 1996, p. 70.
4. *Ibid.* , p. 102.
5 *Ibid.*, p. 41.

raines de désenchantement du monde et de sécularisation. Il fournit une clé d'interprétation à la revendication d'une religion au-delà de la religion, à un christianisme sans église, c'est-à-dire à l'obsolescence des pratiques dévotionnelles et cultuelles, à la disparition des croyances. Les saints du christianisme avaient certes supplanté les elfes et les divinités païennes, mais laissé intact le système de la croyance. Le message central du christianisme contenu dans une foi strictement démythologisée y trouverait son compte en se purifiant de la superstition. Là où le mythe a charmé et endormi les fidèles, la vraie foi de l'Église a proposé l'idée universelle d'une réconciliation de tous les hommes égaux et frères dans une société juste : "le catéchisme est le premier essai de l'école universelle[6]", écrit Alain.

Cette idée d'une foi pure inculquée à la masse populaire comme une pédagogie adaptée à une humanité en état d'enfance et spontanément polythéiste, ne recouvre pas la notion chrétienne de foi. Elle sert à expliquer la sécularisation, c'est-à-dire le discours scientifique porté par l'idée de progrès, mais elle achoppe devant le regain contemporain des spiritualités parallèles. La résurgence des fanatismes religieux et sectaires au sein même des sociétés occidentales avancées abolit l'idée d'un progrès culturel qui permettrait d'expliquer le passage de la croyance à la foi abstraite. L'engouement massif pour le para-normal par ceux-là mêmes qui sont les acteurs de la haute technicisation de la culture interdit de croire à la vertu thérapeutique générale de l'éducation sur les croyances. Car ce ne sont pas des *pagani* barbares ou les marins incultes de Hume qui font les frais des nouvelles religiosités du *New Age*, ce sont pas non plus les laissés-pour-compte de la société technico-industrielle qui eux trouvent plutôt dans les mouvements pentecôtistes un embryon de recommunalisation, mais ce sont surtout les classes moyennes culturellement avancées qui ont les moyens financiers d'investir dans des séances d'initiation et d'enseignement proposées par des gourous, ce sont elles qui achètent les produits du para-normal et de l'irrationnel, ce sont elles le public visé par les émissions de télévision et de radio ainsi que par la presse "à mystère". G. Kepel a bien relevé "la sur-représentation de jeunes diplômés des disciplines universitaires de sciences appliquées dans les

6. ALAIN, *op.cit.*, p. 45.

mouvements de réaffirmation de l'identité religieuse sur la scène sociale et politique... Ce phénomène est nouveau : on était souvent habitué à considérer que les milieux restés religieux avaient pour caractéristiques de ne pas avoir été exposés à la modernité, de se recruter principalement dans les campagnes, les couches âgées ou peu éduquées de la population[7]".

L'absence d'esprit critique et la soumission crédule aux croyances de tous ordres de la part de populations relativement jeunes et au niveau de formation élevé, ne peut qu'interroger avec la même stupéfaction le clerc patenté d'une grande religion, et l'universitaire acquis à la sécularisation et aux apports du progrès de la raison moderne. Si une culture, que l'on croyait passée à la foi en l'esprit universel, retombe dans un certain engouement polythéiste qui cache son nom derrière la croyance aux OVNI, à la réincarnation, aux esprits, à l'astrologie, etc., c'est que toute idée d'un progrès universel de la raison n'est elle-même qu'un mythe mensonger. L'éducation du genre humain (pour reprendre le titre célèbre d'un opuscule de Lessing) prônée par la philosophie des *Lumières* achoppe à la reviviscence actuelle des croyances.

La thèse du progrès historique de la raison se libérant des préjugés des croyances religieuses pour ne plus donner sa foi qu'à des concepts comme justice, liberté, droits de l'homme, ou fraternité universelle, sera sans doute définitivement réfutée lorsque l'Occident aura pris toute la mesure de l'horreur nazie et de son paganisme aryen. Car peut-on vraiment faire une différence entre Augustin apprenant la prise de Rome par Alaric le 24 août 410, et Thomas Mann ou Paul Tillich constatant avec désespoir la prise de pouvoir par Hitler en 1933 ? Augustin écrivit la *Cité de Dieu* et Tillich ceci : "C'est alors que surgit, au terme de ce cheminement de la philosophie et de la théologie allemandes, la figure de Hitler. Ce qui nous choqua, au moment de notre émigration [P. Tillich émigra en 1933 aux USA pour ne pas devoir renier ses écrits antinazis] ce ne fut pas tant sa tyrannie et sa brutalité, que le niveau inimaginablement bas de sa culture. Nous nous aperçûmes que si la culture allemande avait pu produire un phé-

---

7. G. KEPEL, "Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000", dans *Encyclopédie des religions*, tome 2, Paris, Bayard Editions, 1997, p. 2418.

nomène comme Hitler, c'est que quelque chose n'allait pas dans cette culture[8]".

Certes nous n'en somme pas là. Certes la résurgence des croyances sous la forme de quasi-religion comme le *New Age*, n'atteint pas le paroxysme de violence et d'organisation démoniques du nazisme. Mais si la sécularisation peut aujourd'hui engendrer les croyances au para-normal, c'est bien que quelque chose ne va pas dans la raison séculière. Peut-on vraiment s'interdire de rapprocher la résurgence "*soft*" des croyances para-normales, avec l'affirmation violente des fanatismes religieux ? N'est-ce pas un même rejet de la raison sécularisée qui s'exprime de manière antithétique ? On peut ainsi parler de retour d'un religieux refoulé. La tâche la plus urgente est alors de trouver la clé de cette aspiration religieuse qui s'impose massivement alors qu'on ne l'attendait plus.

L'impossible éviction du religieux et sa difficile gestion

L'enseignement le plus fondamental de la crise actuelle est sans doute de nous montrer avec évidence que l'éviction rationnelle de l'aspiration religieuse en l'homme est une aporie. C'est-à-dire que la sortie de la religion comme système de gestion des croyances est une tâche impossible. L'homme sans religion n'existe pas. Le travail de pionnier d'un Mircea Eliade trouve ici sa récompense. La résurgence au sein même du monde universitaire de travaux sur l'histoire, la sociologie, l'anthropologie et la philosophie des religions atteste que la brève parenthèse d'une réflexion culturelle strictement a-religieuse est en train de se fermer. Cela ne signifie pas que l'on tient des réponses sur le fait religieux, mais simplement qu'on ne peut l'ignorer. Le mythe du progrès de la raison passant du polythéisme au théisme, puis à l'athéisme a-religieux, se révèle pour ce qu'il est : une prise de position épistémologique due à l'influence funeste des méthodologies des sciences de la nature sur celles de l'esprit. La mise entre parenthèse des convictions intimes qui donnent sens, n'est pas généralisable à l'ensemble des dimensions de l'existence humaine. Être homme c'est nécessairement être porté par un acte de foi, et cet acte qui donne sens à toutes les entreprises exige d'être pensé, réfléchi, mé-

8. P. Tillich, *Théologie de la culture*, Paris, Denöel/Gonthier, 1972, p. 188.

dité et organisé dans une culture. La religion est la culture de la foi. Car la culture, c'est ce qui fait voir la réalité : elle permet de lui donner un nom, et par conséquent de la dominer, c'est-à-dire de ne pas lui être asservi. La crédulité qui s'exprime dans les croyances para-normales ou le fanatisme religieux attestent cette soumission aveugle au fait religieux.

La grande difficulté des anciennes grandes institutions du croire à gérer ce retour des croyances vient de la mutation profonde qui a affecté les sujets du croire. Ceux-ci n'appartiennent plus à des entités sociales corporatives — famille, patrie, clans, — mais se sont atomisés sous le principe de l'autonomie moderne. Les phénomènes religieux actuels obéissent au choix le plus libre des individus. Pour reprendre le titre d'un livre récent de J.L. Schlegel[9], chacun se fait une "religion à la carte". La légitimité actuelle des croyances religieuses repose sur leur pertinence anthropologique, sur l'accord avec soi auxquelles elles permettent d'aboutir. Alors que les grandes religions continuent à enseigner des croyances qui placent les individus dans un sentiment de dépendance à un divin médiatisé par un corps ecclésial, l'efflorescence des nouvelles religiosités encouragent une expérience subjective du croire. Les croyances ésotériques ou para-normales privilégient des expériences émotionnelles ou de guérison accessibles à l'individu soumis à la seule liberté de ses choix. Le hiatus entre l'offre extérieure de gestion du croire par les grandes Églises socialement implantées, et la demande intérieure individuelle est sans doute l'une des causes du caractère indomptable des croyances para-normales. Alors que les grandes Églises continuent le plus souvent à penser la religion contre la modernité, l'efflorescence des nouvelles religiosités oblige à la penser dans la modernité, c'est-à-dire avec la requête imprescriptible d'autonomie et de liberté qui fonde l'existence de nos contemporains.

II

Le paradoxe de la foi

De quelles promesses irréalisées le christianisme est-il alors porteur pour tous ceux qui cherchent, dans les mystères de la science ou

9. J.-L. SCHLEGEL, *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.

des spiritualités importées, un lieu d'implantation pour leurs aspirations croyantes ? Quelle structuration de la foi proposer à tous ceux qui n'ont pas vraiment choisi d'être autonomes, mais qui doivent l'être par nécessité sociale ? Comment endiguer l'irrationalisme des croyances dégénérant en violence ?

Des métaphores usées

"Le paradoxe, aussi étrange que cela paraisse, est un de nos biens spirituels suprêmes, alors que l'uniformité de signification est un signe de faiblesse". En plein cœur de la modernité cette formule de C.G. Jung donne toute sa pertinence à une recherche spirituelle authentique et autonome. Car elle sonne le glas des métaphores usées véhiculées par tous les conservatismes et cléricalismes. Une métaphore est usée quand le transfert de sens qu'elle devrait permettre pour ouvrir le champ de signification ne s'opère plus. La transgression sémantique a disparu et la métaphore est devenue le support objectif d'une croyance. Croire que Dieu est comme un roi, un architecte, un potier ou un chef d'armée, voire un papa, sont bien souvent des métaphores usées. Elles fonctionnent *ad intra* comme signes d'usage et de reconnaissance pour les fidèles, mais elles ont perdu leur force signifiante *ad extra*. À force de les répéter, elles ont perdu leur caractère provocateur : elles ne servent plus qu'à ceux qui s'en croient les gardiens pour obliger ceux qui les écoutent à croire à l'autorité de leur parole.

On ne peut dans la foi désigner Dieu que par des métaphores (se déployant narrativement en paraboles et se manifestant dans des symboles) : encore faut-il que personne ne substitue la force de sens de la métaphore et ne se l'accapare. La transgression métaphorique originaire est devenu, dans le meilleur des cas, un voile qui fait écran au message de la foi, dans le pire des cas, une doctrine intransigeante. La foi a perdu son caractère paradoxal en se figeant dans des métaphores usées devenues des croyances : le christianisme ce serait croire au pain du ciel, à l'eau vive, à la double *nature* de Jésus, au banquet éternel ! Ces croyances sont en elles-mêmes aussi absurdes et irrationnelles que celles des nouvelles religiosités. Elles remplissent les dictionnaires de symboles qui côtoient les manuels de spiritisme et autres mystères dans les librairies ésotériques.

Autonomie et dépendance

Le paradoxe est l'expression la plus adéquate de la foi dépassant les croyances. Contrairement à l'idée abstraite il n'enferme pas dans une logique. Le paradoxe n'est pas non plus une absurdité. Mais il appelle une décision libre et personnelle qui dénoue l'opposition de deux propositions apparemment contradictoires. Il correspond à ce que Kierkegaard appelait le saut de la foi. À l'encontre de ce que laisse entendre une métaphysique supra-naturaliste, le saut de la foi se satisfait parfaitement de l'absence d'une croyance à une entité divine toute-puissante qui maintiendrait le croyant dans un statut de dépendance infantile. Le saut de la foi, c'est-à-dire le paradoxe, non seulement accepte mais exige une autonomie parfaitement libre.

Parmi les théologiens qui ont été particulièrement attentifs à montrer la conciliation de l'autonomie créatrice avec le sentiment de dépendance croyant, F. Schleiermacher représente, dans ses *Discours sur la religion*, une ressource de pensée féconde pour notre saisie des aspirations contemporaines. En désignant la foi comme intuition de l'univers irréductible aux constructions de la pensée logique, Schleiermacher donnait toute sa place à l'autonomie de l'esprit percevant à l'intérieur même de son processus de création une dimension infinie. Le sentiment de dépendance absolue chez Schleiermacher n'est pas du sentimentalisme psychologique. Mais il est la trace, dans la croyance se portant sur un objet extérieur, qu'une incomplétude irréductible la traverse. La véritable croyance concrète intuitionne qu'elle est elle-même portée par une foi, c'est-à-dire par l'impossibilité concrète de réconcilier l'unité infinie du tout de la foi avec la totalité de ses croyances finies.

Le christianisme est "animé d'un esprit de polémique, écrit Schleiermacher... Je ne suis pas venu apporter la paix mais l'épée, dit son fondateur, dont l'âme si douce ne peut avoir eu l'idée qu'il fut venu pour occasionner les mouvements sanglants qui sont si contraires à l'esprit de la religion, ou ces misérables disputes de mots qui se rapporte à la matière morte qu'exclut la religion vivante... C'est ainsi que le christianisme a, le premier et en en faisant une condition essentielle, posé l'exigence que la religiosité doit être dans l'homme un état continu... nous devons être en état d'associer à toutes les impression de l'âme, d'où qu'elles viennent, à tous les actes quels que soient les objets qu'ils visent des façons de sentir et de voir reli-

gieuses[10]". En rejetant l'idée que la foi religieuse ne puisse prendre qu'une expression systématique garantie par une orthodoxie doctrinale, Schleiermacher avec son concept d'intuition de l'univers voulait apporter aux tâtonnements des croyances libres et autonomes la caution de la foi chrétienne. Le christianisme est polémique tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de lui-même, c'est-à-dire qu'il se refuse à désigner univoquement le contenu et même la forme de la foi. La foi chrétienne désigne un au-delà infini, avec lequel même la totalité des croyances finies ne saurait faire nombre. Cependant, en désignant les artistes et les hommes remarquables, comme ceux en qui l'esprit humain exprime le mieux, par leurs dons, sa double aspiration à la pénétration de la compréhension du réel et à son expansion, Schleiermacher accordait à l'autonomie de l'esprit ses lettres de créance divine. Il tentait ainsi de résoudre par avance ce qui allait être la pierre d'achoppement de la modernité, à savoir la concurrence entre la liberté et la puissance de Dieu et celles de l'homme.

III

La Croix du Christ, paradoxe chrétien

La Croix du Christ est, pour le chrétien, le symbole universel du saut de la foi. Le paradoxe s'exprime alors dans l'opposition entre Jésus qui doute en criant "Mon Dieu, Mon Dieu pourquoi m'as tu abandonné" (Mc 15,34) et le même Jésus ressuscité se faisant reconnaître à ses disciples (Mc 16,9ss), ce qui les provoque à "aller par le monde entier proclamer l'Évangile" (Mc 16,16).

De maître à Seigneur

Le paradoxe de la Croix brise, pour reprendre la formule de Jung, l'uniformité de signification qui voudrait que ce soit le maître vivant parmi ses disciples qui les envoie jusqu'aux extrémités de la terre. Or, c'est le Christ ressuscité qui les envoie, après qu'ils aient eux-mêmes douté. Les récits évangéliques abondent en procédés littéraires pour signifier le paradoxe que Jésus est à la fois le même, avant et après

10. F. Schleiermacher, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés (1799)*, Paris, Aubier Montaigne, 1944, p. 313-314.

la résurrection, et à la fois totalement autre : il mange avec ses disciples, leur parle, mais disparaît de leurs yeux soudainement. Ils ne le reconnaissent pas, puis soudain le reconnaissent, etc. Dans la fameuse hymne de l'épître aux Philippiens, saint Paul exprimera ce paradoxe par la dialectique de l'abaissement et de la glorification. Le paradoxe de la Croix sur lequel est fondé l'annonce évangélique consiste donc à montrer que c'est dans la mesure où la particularité historique de Jésus a été annihilée sur le bois du Golgotha à Jérusalem, qu'elle est élevée à une signification et une liberté universelles. C'est parce que le Christ s'est avancé librement vers l'anéantissement de la mort qu'il révèle totalement l'humanité de l'homme à travers sa chair ressuscitée.

Pour exprimer le mouvement de la foi et sa transgression des croyances, le paradoxe christique conjoint donc une affirmation négative et une négation positive : *ça n'est pas ça : et ça ne va pas sans ça*. Dans le registre historique on dira que le Royaume du Christ n'est pas encore là (affirmation négative), tout en étant déjà là dans le monde présent sans lui correspondre totalement (négation positive). Jésus dans l'évangile de Jean développe abondamment ce paradoxe dans les chapitres 14 à 16 : il quitte ses disciples pour venir en eux "je ne vous laisse pas orphelins, je viens à vous". Il s'en va vers le Père pour être présent en eux et au milieu d'eux, pour *demeurer* en eux par l'Esprit de vérité. Ils ne pourront plus croire en lui comme à leur maître, mais il mettront sa foi en lui, comme leur Seigneur. Cette dialectique va briser tous les conformismes croyants chez les disciples, comme l'atteste le récit de la Pentecôte ou encore le passage aux païens entrepris par Pierre et Paul. L'épître aux Hébreux est sans doute l'un des textes du Nouveau Testament qui signifie avec le plus de virulence ce renversement paradoxal des croyances religieuses par la foi qui pourtant ne les annihile pas mais les ouvre à une dimension nouvelle. Le conformisme des pratiques cultuelles est littéralement renversé et explose aux dimensions d'une foi universelle.

La liberté du chrétien

Le paradoxe chrétien conjoignant un dépassement sans repos de toutes les formes conditionnées de la culture et une adhésion sans limite à leur inscription dans la réalité humaine a été décrit, dans toute la Tradition chrétienne, comme le résultat de la victoire du Christ sur

la mort, la libération hyperbolique de toutes les captivités. Luther donnera à ce paradoxe de la foi une expression éblouissante dans son opuscule de 1520 *De la liberté du chrétien* : "Afin que nous ayons une connaissance approfondie de ce qu'est un Chrétien et sachions en quoi consiste la liberté qué le Christ a acquise pour lui et lui a donnée... je vais avancer ces deux propositions : un chrétien est un libre seigneur de toutes choses et il n'est soumis à personne. Un chrétien est un serf corvéable en toutes choses et il est soumis à tout le monde"[11]. En écho à cette tradition unanime, un théologien contemporain, J. Ratzinger, peut écrire : "la foi chrétienne mériterait au plus haut point d'être appelée : philosophie de la liberté. Pour elle, en effet, ce n'est pas une conscience englobant tous les êtres, ni une matérialité unique, qui rendent compte de la réalité totale ; au sommet de tout, elle pose une liberté qui pense, qui, en pensant, crée des libertés, faisant ainsi de la liberté la forme qui structure l'être[12]".

En dépit de ce consensus, mais avec lui, le christianisme comme institution du croire doit se situer face aux libertés concrètes : que ce soit Luther face à la révolte des paysans ou le cardinal Ratzinger face, on s'en souvient, à la théologie de la libération. De même, tout chrétien raisonnable ne peut pas ne pas prononcer un oui et un non face aux croyances paranormales. Il y voit une juste aspiration à dire *ça n'est pas ça* : le matérialisme et le positivisme scientifico-technique enferme l'homme occidental dans un carcan qui brise son imagination et son épanouissement émotionnel. Ainsi il est légitime que l'homme occidental cherche à croire à autre chose. Mais le christianisme ne peut, au nom de sa foi, souscrire à ces croyances, car il y voit une négation malencontreuse de la matérialité de l'existence rationnelle. Le paradoxe de la foi, dans sa bipolarité, ne se reconnaît pas dans les croyances des nouvelles religiosités. Celles-ci sont une simple dénégation du monde présent, et non une négation positive.

La culture occidentale a, certes, besoin d'être ouverte sur ce qui la dépasse (et la confrontation avec les spiritualités orientales peut en être la voie) mais elle ne peut être niée dans ce qui fait en elle un lien social transmettant un héritage de sagesse et de savoir faire (dont d'ailleurs les principaux sectateurs des classes moyennes cultivées at-

11. M. LUTHER, *De la liberté du chrétien*, Paris, Aubier Montaigne, (Foi vivante ; 109), 1969, p. 43.
12.. J. RATZINGER, *Foi chrétienne. hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969, p. 95.

tirées par les mouvements ésotériques et paranormaux sont les agents concrets). Le paradoxe chrétien vient rappeler qu'on ne peut nier que ce à quoi l'on participe, la foi, ne saurait être une fuite de la réalité. Les croyances à l'Au-delà comme à la réincarnation sont des manières abusivement simplistes de croire que l'on puisse "effacer l'ardoise" de sa vie pour en écrire une autre, vierge de toute prédétermination. Le paradoxe chrétien de la foi n'est donc pas formellement opposé à l'exigence d'autonomie de la libre conscience moderne. Il veille simplement à ce que ne soit nié par elle sa propre irréductibilité vitale. La vie humaine ne trouve pas son sens dans la fuite de la réalité par des croyances irrationnelles, mais dans sa libre acceptation. L'autonomie ne saurait être niée sous prétexte qu'elle est trop lourde à porter, elle doit être assumée. Mais non pas dans une foi pure, abstraite, idéelle et théorique mais dans le lieu intime du corps charnel individuel comme dans le corps social.

IV

La foi, critique des croyances

Dans l'univers surchargé de biens et de significations qu'est le monde occidental, la forme concrète que peut prendre le saut de la foi chrétienne trouve dans cette formule de la première épître de Pierre une promesse encore irréalisée : "Soyez sobres et vigilants ! Votre adversaire le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. Résistez lui, fermes dans la foi, sachant que vos frères dans le monde supportent les mêmes souffrances (1P 5,8-9)". Le croire chrétien suppose sobriété et vigilance, résistance et fermeté face à la puissance dévorante des conformismes. Comme les chrétiens d'Asie Mineure auxquels est destinée la lettre de Pierre, les chrétiens contemporains sont une minorité active "ils doivent rendre compte de l'espérance qui est en eux à ceux qui leur en demandent compte. Mais avec douceur et respect" (1P 3,15). La question d'aujourd'hui comme celle d'hier est de "se comporter en hommes libres, sans utiliser la liberté comme un voile pour votre méchanceté, mais agissez en serviteur de Dieu" (2,16), avec l'épineuse question de la limite à donner aux codes de vie domestique et politique non-chrétiens[13]. L'épître de Pierre enseigne la

13. Cette question de la soumisssion des chrétiens aux *Haustafeln* de la culture ambiante, c'est-à-dire les codes de devoirs hérités du paganisme, est élucidée par M.L. LAMAU dans son ouvrage *Des chrétiens dans le monde. Communauté pétriniennes au 1er siècle*, Paris, Cerf, (Lectio divina ; 134) 1988.

soumission aux institutions humaines "à cause du Seigneur". La transgression chrétienne des croyances au nom du paradoxe de la foi s'opère par un déplacement du registre théorique à celui de la pratique engagée. Le message de l'épître demeure actuel : ce n'est pas tellement par de vaines disputes sur les croyances et leur contenu que se manifeste la foi, mais par la pratique de la sobriété, de l'hospitalité, du service et des vertus reconnues. C'est "en faisant le bien que l'on réduit au silence l'ignorance des insensés" (1 P 2,15). Nous pouvons projeter cette "ignorance des insensés" d'hier, sur les croyances irrationnelles issues du conformisme de masse des sociétés occidentales contemporaines.

Le conformisme dominant est sans doute celui de la consommation qui affecte tout. L'existence elle-même paraît être un capital à consommer : si cette utilisation de l'existence n'est pas possible durant cette vie, les sous-produits orientaux de doctrine sur la réincarnation semblent promettre qu'une autre vie offrira de meilleures conditions pour "profiter de la vie". La croyance à la réincarnation, débarrassée du caractère ascétique qu'elle revêt dans son enracinement spirituel originel, est une fuite de la réalité, un déni de la responsabilité de vivre, en s'engageant à transformer, à la hauteur de ses moyens, ses propres conditions d'existence. Elle est le plus souvent un cri de détresse devant le poids trop lourd de la liberté autonome. Elle est le fruit amer de la raison éclairée.

Le paradoxe de la foi engendre une communion fraternelle jusque dans la souffrance, c'est-à-dire au-delà du consensus de la raison. La communion dans la souffrance est toujours corporelle : elle est la pierre d'achoppement de toutes les fois pures des philosophes aussi pertinentes que soient par ailleurs leur méditation, comme l'était celle d'Alain. La raison déployée sous sa face scientifico-technique enferme dans une uniformité de signification qui à la fois exige qu'on s'en absolve et soumet toute autre approche du réel à son caractère utilitariste et expérimentale. Ce n'est pas seulement la religion qui y est soumise mais aussi l'esthétique et l'éthique. La souffrance est le lieu où, malheureusement, se vérifie que la raison expérimentale et positive ne saurait recouvrir la totalité de l'existence humaine. L'ensemble des questions éthiques touchant, par exemple, à la maîtrise de la vie et à la régulation du génie génétique est le terreau d'un ensemble surprenant de croyances nouvelles. Croire que l'on puisse surmonter la mort biologique ou fabriquer des clones humains, af-

fecte profondément la foi au Dieu créateur. Dans ces débats complexes et lourds de difficultés pour l'humanité de demain, le paradoxe de la foi va avoir une partie serrée à jouer. Car admettre que l'homme ait à se dépasser sans nier son humanité, c'est comprendre que le risque de la technique n'est pas de rendre l'homme plus humain, mais moins humain, c'est-à-dire le réduire au rang de machine, utile parfois, mais aussi bonne à jeter s'il ne convient pas. Le paradoxe de la Croix montrant le Christ qui affronte librement la mort, est, pour la foi chrétienne, le meilleur rempart contre les fausses croyances en un dédoublement de la personnalité : faire un clone, c'est pour la tradition chrétienne se soumettre de nouveau à l'hérésie docète qui imagine que le véritable Christ a ri en spectateur devant son corps supplicié.

La foi dans laquelle il faut rester ferme, est celle en la résurrection du Christ qui échappe à toutes les puissances et dominations, à tous les mythes. La résurrection n'est ni une réincarnation ni une survie. Elle manifeste le consentement libre à la mort d'une *personne* dans son *identité* incarnée qui résiste à la dissolution de l'anonymat, comme à la duplication collective "techniquement" gérée. Elle signifie que l'humanité de l'homme est instituée au-delà du vital et, par conséquent, au-delà de la perfectibilité de l'éducation et de l'acquisition, au-delà de son utilité et de sa "fabricabilité".

Face aux croyances ésotériques, au paranormal, à la réincarnation et autres fables insensées sur les esprits et la survie, les chrétiens peuvent à nouveau être considérés, comme aux premiers siècles, comme les plus athées des croyants, mais toujours "compatissants, animés d'un amour fraternel, miséricordieux, humbles" (1 P 3,8).

Le paradoxe de la foi exerce donc une fonction critique sur toutes les croyances. La sobriété et la vigilance[14] qui découlent du paradoxe de la foi sont des promesses d'humanité qui attendent d'être réalisées.

Christophe Boureux
Centre des Etudes de la Province Dominicaine de France, Lille,
Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Lille.

14. Un bon commentaire de ces vertus de sobriété et de vigilance en contexte occidental est proposé par M. LACROIX dans son ouvrage *Le principe de Noé ou l'éthique de la sauvegarde*, Flammarion, Paris, 1997.

Donna SINGLES

Le salut revisité

Le surnaturel est mort. Vive le supra-normal ! C'est un fait : l'homme neuronal a un besoin impérieux d'échapper à l'aridité du monde rationnel, cérébral. Mais, c'est moins le mystère du divin que l'irrationnel de l'humain qui l'attire. S'il inscrit sa recherche dans l'immanence du supra-normal plutôt que dans la transcendance du surnaturel, c'est parce que ce dernier reste toujours sous la surveillance des gardiens du sacré. Le salut offert par Dieu doit passer par leur médiation. Or, c'est précisément ce que refuse l'adepte du supra-normal : laisser quelqu'un d'autre décider à sa place. Avant tout, il faut garder, sinon la maîtrise de sa démarche, du moins la liberté de choix vis-à-vis des voies possibles vers l'expérience de l'inédit, de l'extra-quotidien.

L'autonomie en matière de supra-normal est revendiquée comme un droit. Elle rassure, car elle donne la certitude de ne pas être soumise aux impératifs venant de l'extérieur. Ceci est vrai même si, en cours de route, le disciple accepte de se placer sous l'autorité d'un gourou, d'un maître spirituel ou d'un autre connaisseur des voies obscures. Avec le supra-normal, l'homme reste chez lui, dans son monde familier, contrairement au surnaturel qui risque à tout instant de tomber sur lui, de le saisir et de l'amener là où il ne veut pas ou n'ose pas aller. Justement, parce que l'irruption du divin dans une vie fait peur, il faut savoir comment s'en défendre. Dans le passé, on se confiait aux "gestionnaires" autorisés du salut. Aujourd'hui, chacun s'en charge lui-même.

En effet, l'homme de la société post-industrielle ne souhaite pas un salut imposé d'en haut, institutionalisé et canalisé dans les "règlements intérieurs" d'un groupe confessant. C'est un changement de taille par rapport aux comportements religieux d'antan où la pratique cherchait surtout à calmer la peur de ne pas être compté parmi les sauvés.

Devant une mutation aussi radicale, on s'interroge : d'où émergent les nouveaux "saluts", les prétentions du supra-normal, et quel rapport ont-ils avec la façon de concevoir le salut chrétien ? En quoi s'articulent-ils ou s'opposent-ils au salut chrétien ? Correspondent-ils réellement à des demandes ou à des désirs nouveaux ? Essayons de donner quelques éléments de réponse à ces questions.

I

L'émergence des nouveaux "saluts" et leur rapport avec la conception chrétienne

"On ne peut obtenir miséricorde en dehors de la sainte cité", écrivait saint Cyrille d'Alexandrie au V[e] siècle. La version populaire de cette affirmation, "Hors de l'Église, point de salut", est gravée dans toutes les mémoires même si, aujourd'hui, le prédicateur évite prudemment de l'enseigner. Il est indéniable, toutefois, que l'idée d'un salut obtenu exclusivement à l'intérieur de l'Église catholique a reçu l'adhésion, volontaire ou forcée, des fidèles pendant de longs siècles. Terrifié à la perspective d'être condamné à jamais aux supplices de l'enfer, le chrétien n'avait aucune envie de jouer avec son salut. Que l'Église alors le prenne en charge, que ses confesseurs et théologiens indiquent comment éviter un tel sort, quoi de plus prudent ?

Progressivement, cependant, un soupçon s'est introduit dans les esprits, un soupçon qui allait se transformer avec le temps en rejet de tout arbitraire, de toute entrave à la liberté, y compris religieuse. Les raisons en sont complexes. Entre autres, on peut évoquer la naissance de l'esprit scientifique, la découverte du Nouveau Monde et des hommes qui n'ont jamais entendu parler du Christ, la Réforme avec ses départs massifs de l'Église catholique, l'esprit critique des Lumières... Les droits de l'Homme et l'exaltation de l'individu ne

sont pas loin. Pour la personne au seuil de l'époque moderne, un tel développement relevait de l'évidence même.

Moins évidente, peut-être, l'idée que ce processus était quasi-inévitable, du moins en Occident. Ses racines plongent tout droit dans la vision judéo-chrétienne de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu. Que cette vision soit caricaturée, déformée ultérieurement par une éthique individualiste, outrancière, ne change rien quant aux origines bibliques lointaines de cette évolution. Le changement s'inscrivait dans la logique même d'une religion qui enseignait systématiquement la dignité de la personne et le caractère inaliénable de sa conscience. Qu'on ne s'étonne donc pas que le christianisme ait dû présider, plus ou moins consciemment, au déplacement de sa propre doctrine sur le salut surnaturel par des "doctrines" d'un autre ordre, celles qu'on peut appeler les "saluts" supra-normaux. Précisons un peu cette idée.

À première vue, il ne semble pas que l'émergence des nouveaux "saluts", leur fascination pour l'irrationnel, l'exceptionnel, représentaient une déception vis-à-vis de l'enseignement biblique sur l'homme. C'était plutôt le contraire, même si l'insistance sur la valeur irréductible de chaque être humain a fini par créer une pensée que la Bible elle-même ne pouvait pas admettre, à savoir une forme d'individualisme excessif, déséquilibré où le "moi" unique prend le pas sur le "nous" communautaire. L'étonnant, c'est que ce tournant a été "négocié" par l'histoire de manière presque inaperçue.

Par exemple, seul un spirituel contemporain peut affirmer comme allant de soi l'idée suivante : "... pour moi, la sainteté consiste à être moi-même, et [...] en dernière analyse, votre sainteté ne sera jamais la mienne et la mienne jamais la vôtre, sauf dans le partage commun de charité et de grâce"[1]. L'individualisme spirituel est à son comble !

Dans un premier temps, l'émergence des nouveaux "saluts" semble due, au moins en partie, à un accueil favorable de l'enseignement classique sur l'homme ; cependant, un regard plus critique sur la question montre que cet accueil n'était pas sans ombres : il semble bien que, dans le passé, le chrétien ait porté sans trop de peine, le lourd poids de la culpabilité issue d'une conception du salut axé

1. Thomas Merton, *Semences de contemplation*, Le Seuil, 1952, p. 19.

presque exclusivement sur la misère du pécheur ; mais son homologue moderne rejette inconditionnellement l'idée d'une rédemption purement expiatrice. Aujourd'hui, le *Cur Deus Homo* d'un saint Anselme n'est plus de mise ; au contraire, on a des difficultés à donner un sens juste à la notion du péché : ce fait a sûrement contribué à l'abandon du salut surnaturel et à l'attrait séducteur des nouveaux saluts perçus comme moins aliénants, plus proches de leurs expériences et de leurs attentes. Ainsi nos contemporains empruntent-ils plutôt les voies ouvertes par le supra-normal avec un enthousiasme qui déroute parfois le non-initié.

Faut-il admettre que la victoire du supra-normal sur le surnaturel est totale, sans réserve ? Ou ne vaut-il pas mieux se garder de formuler une conclusion trop hâtive ?

II

En quoi les nouveaux "saluts" s'articulent-ils ou s'opposent-ils à l'idée classique du salut ?

Sur le plan des moyens

Situation paradoxale que la nôtre ! À l'heure où le salut chrétien est banni comme une idée obscurantiste, certains moyens des plus classiques pour l'atteindre réapparaissent dans les pratiques des adeptes du supra-normal. Il est quasi-inévitable que l'identification sans réserve du moi aux "choses de ce monde" se découvrira tôt ou tard comme une entreprise illusoire. Elle sert plutôt à accentuer l'écart entre le plaisir tant désiré de l'instant et le Désir à jamais inassouvi. À travers un vide insupportable, se révèle le besoin de trouver les moyens pour le combler.

En matière de moyens, le supra-normal n'a rien inventé ! Ses formules se retrouvent aussi bien dans le christianisme que dans toutes les grandes religions : initiations progressives, liturgies, retrait du monde, pratiques d'ascèse (jeûne, privation de sommeil, humiliations, obéissance aveugle, pénitences, mortifications physiques, etc). Si ces "temps forts" sont inscrits dans le rythme des observances religieuses ou para-religieuses indéfiniment répétées, c'est précisément parce qu'ils

rompent avec le quotidien ; ils rendent l'adepte réceptif aux promesses d'un monde "autre".

Évidemment, toutes les voies préconisées par le supra-normal ne sont pas égales devant une telle attente. Tous les chemins ne sauvent pas l'homme, ou ne le sauvent pas également, du dérisoire d'une vie sans horizon ou d'une existence livrée totalement à elle-même. S'il est vrai que les différents modes en présence : démonisme, astrologie, spiritisme, para-scientisme, réincarnationisme, etc. refusent l'horizontalisme aplatissant de l'existence, elles ne suppriment pas, pour autant, le besoin de discernement. Plus le supra-normal s'approche du surnaturel, plus s'avère importante une lecture lucide de ce qui est en jeu. Un seul exemple peut suffire pour illustrer cette idée.

On qualifie parfois de gnose certaines formes actuelles du supra-normal. Fondés sur une connaissance secrète du salut auquel seuls les élus étaient prédestinés et sur une doctrine d'évasion du monde à mettre en pratique dès ici-bas, les courants gnostiques au IIe et IIIe siècles ont exercé une séduction redoutable sur les angoissés de l'époque, y compris des chrétiens. Si le gnosticisme en tant que mouvement historique est mort, la gnose demeure. Elle est toujours là, traversant les siècles en empruntant au christianisme certaines de ses pratiques, surtout les plus ascétiques, pour se manifester : depuis le manichéisme, le mandéisme, la doctrine des cathares, la kabbale et d'autres croyances comparables, jusqu'aux formes actuelles de la fuite méprisante du monde.

Le surnaturel et le supra-normal ne sont donc pas entièrement antinomiques, du moins au plan des moyens. S'ils se distinguent (sans obligatoirement s'opposer) c'est dans leur contenu, et plus encore dans leur finalité. En règle générale, on peut dire que le premier s'ouvre sur le divin et préconise une démarche de foi. En revanche, le deuxième ne reconnaît que l'humain et met entièrement sa confiance dans ses capacités à se frayer un chemin propre. Mais là aussi, il faut se garder de conclusions trop rapides.

Sur le plan du sens

Ce qui peut surprendre, c'est que la démarche du supra-normal ne refuse pas l'incompréhensible, l'insaisissable, le "spirituel", même si l'adepte se garde bien de le nommer. Raisonnablement, on peut dire qu'il ferait siennes les questions de Théodote, maître gnostique

du IIe siècle : “Qui sommes-nous, que sommes-nous devenus ? Où sommes-nous ? Où avons-nous été jetés ? Où allons-nous ?”.

En effet, en privilégiant une expérience qui ne s’oppose pas au rationnel, mais qui en est indépendante, les saluts supra-normaux admettent, du moins implicitement, la possibilité pour l’homme de connaître le dépassement mystique, d’être envahi par une puissance qui ne relève pas de sa propre volonté. Pour cette raison, on peut dire qu’*a priori*, le ravissement extatique ne semble pas faire l’objet d’un non-recevoir catégorique de la part de l’adepte du supra-normal. Au contraire, l’expérience qu’il favorise rejoint en quelque sorte les interrogations d’un jeune Augustin aux prises avec l’ineffable :

> “Quelle est cette lumière qui m’éclaire quelquefois de ses rayons, et qui, en frappant mon cœur sans le blesser, me fait trembler et brûler tout ensemble...” (*Confessions*, IX, 9,1).

Les recettes préférées des “assoiffés” du salut, qu’il s’agisse du surnaturel ou du supra-normal, ne sont pas sans intérêt quant à ce qu’elles révèlent sur la finalité du salut recherché.

Le rejet de l’imperfection et du désordre de ce monde a pour but de faire advenir l’“autre monde” : en lui, le vide sera comblé, les ténèbres chassées, la lumière inextinguible, la dispersion ramenée à l’harmonie parfaite de l’unité.

Ce qui rend problématique le supra-normal, c’est sa méconnaissance de l’origine de cette soif. Refusant le surnaturel chrétien, il s’aveugle lui-même quant à la nature profonde de ce qui le motive, c’est-à-dire l’enracinement de son “désir métaphysique” dans ce que Rudolf Otto appelle le “numineux”.

Selon le philosophe allemand, on peut décrire le “numineux” comme la conscience d’un surplus de l’existence qui y fait naître une connaissance affranchie de la conduite laborieuse de la raison. Pour Otto, le “numineux” est une catégorie absolument *sui generis*, comme toute donnée originaire et fondamentale. On peut le désigner comme le “sentiment de l’état de créature, le sentiment de la créature qui s’abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature”[2]. S’il est impossible de définir l’élément décisif de ce “*mystérium tremendum*”, de cet effroi mystique redoutable qui conduit à l’effacement devant la puissance de l’Autre, son apparition dans la conscience s’éprouve d’elle-même, au-delà du rationnel et de l’émo-

tionnel. Et quand il se manifeste au degré le plus élevé, il se qualifie, au plein sens du mot, comme "sur"-naturel, ce qui n'est rien d'autre que la pure foi en Dieu.

Ce n'est pas le lieu de rendre compte de toutes les distorsions que le "surnaturel" a subi au cours des siècles du christianisme. Citons simplement, pour mémoire, la conséquence désastreuse d'un enseignement qui a raisonné à partir de plusieurs constructions théologiques : "le péché originel", la "rédemption expiatrice" et l'élévation de l'homme au niveau d'une "surnature". Tous les ingrédients sont là pour créer l'image de Dieu tant rejetée par nos contemporains. Estimant, à juste titre, qu'un tel enseignement privilégie un salut "superposé" à l'homme au mépris de son humanité et du monde crée, ils ont du mal à voir dans le salut chrétien une réponse à leurs attentes.

Pour réparer les nombreux dommages perpétrés contre le salut annoncé par Jésus, il faudrait un travail immense, en commençant sans doute par un effort de clarification sur la vraie nature de ce salut.

D'abord on peut constater que le mot "salut" comme "dispositif de sûreté" *(soteria)* est très rare dans les évangiles, peut-être en raison de son caractère trop abstrait. Il ne s'y trouve que 6 fois et presque exclusivement chez Luc (Luc 1,69, 1,77 ; 2,30, 3,6 et Jn 4,22). Bien plus fréquente est l'expression plus proche de l'expérience réelle des hommes et des femmes : "être sauvé". On est soutenu, porté, aidé, épanoui grâce à un Autre que Jésus appelle son Père. Il s'agit d'une expérience englobante, inclusive, car elle vise tout l'homme et tous les hommes. Cette qualité se voit bien dans la salutation juive "*shalom*" (où l'on trouve les sens de paix, santé, plénitude) ; elle a des résonances plus ou moins proches dans les paroles de salutation d'autres langues. On ne se donne donc pas son propre salut ; il vient toujours d'une tierce personne, de sa bonté, de son amitié, de sa bienveillance...

Par là, on voit que le salut biblique vient d'ailleurs. De plus, il ne se réduit pas au simple bonheur individualiste, même religieux. La réponse de Jésus au "Que dois-je faire pour recevoir la vie éternelle" ? du jeune homme riche est claire : "Viens, suis moi" ! (Lc 18,22).

---

2. RUDOLF Otto, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, 1929, p. 25. Traduit de l'allemand par A. Jundt d'après la 18e édition.

Adhérer à la personne de Jésus, devenir son disciple, faire partie de ceux qui croient en lui et accepter de faire connaître aux autres son message d'amour du Père, voilà le chemin du salut privilégié par le christianisme naissant.

"Salut éternel" alors ? Faut-il continuer à utiliser l'expression ? Étant donné l'environnement théologique et ecclésiologique négatifs qui l'entoure, peut-être ferait-on mieux d'employer à son endroit une formule bien plus parlante pour nous : "homme vivant". C'est grâce à Celui qui, "à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est" (Irénée, *Adversus Haeresus*, Préf. V), que nous avons accès au chemin que le Vivant lui-même nous a tracé. Que les "nouveaux saluts" hésitent à Le suivre signifie, sans doute, l'intention de garder la maîtrise des voies possibles, mais, peut-être aussi celle de rester dans le silence d'un Dieu en attente.

Donna SINGLES
Théologienne, Lyon

Christian DUQUOC

Religion sauvage et foi chrétienne

"En censurant le gnosticisme, l'Église affirma et légalisa en quelque sorte l'agnosticisme".

N. Berdiaev

Sauvage : n'est-ce pas qualifier la religion de façon péjorative ? N'est-ce point accorder d'entrée de jeu suprématie à la foi chrétienne ? Il n'en est rien, le qualificatif vient d'un constat : chez nos contemporains la religiosité n'est plus canalisée ou domestiquée par les institutions ecclésiales, elle est dépendante du besoin de libre épanouissement de la subjectivité. L'homme religieux n'est plus celui qui fait allégeance à une église, mais celui qui estime que la production du sens pour lui n'est pas épuisée par les seuls intérêts raisonnablement définis par les sciences et les techniques, qu'il émerge ailleurs et que seuls l'intuition, l'affect ou le désir le perçoivent. Aussi la religiosité n'est-elle plus médiatisée par les institutions dont la fonction se résume à définir l'espace religieux, la conduite et les pensées qui s'y intègrent, elle naît des besoins de la subjectivité, lieu des affects. Les institutions fournissent des aliments pour la nourrir, elles n'ont à imposer ni normes ni dogmes.

S'il en est ainsi, le para-normal est un concept sans pertinence, car il suggère que celui qui l'emploie sait ce qui est normal. Traditionnellement, en Occident, ce sont les institutions ecclésiales qui le définissaient en matière religieuse. Ce privilège n'est plus reconnu

par beaucoup de ceux qui s'avouent religieux, tout consensus s'est évanoui à ce sujet, chacun définissant la normalité religieuse en fonction de son épanouissement subjectif. Sauvage est donc devenue la religion pour autant que les sujets religieux n'acceptent aucune autre règle que celle de leur propre convenance. Dans cette perspective, on peut parler d'un supermarché du sens ou du religieux, toutes les croyances et religions y tenant boutique, et chacun s'y approvisionnant selon ses goûts ; on ne peut, en revanche, désigner une institution religieuse qui serait maîtresse du sens. Les églises chrétiennes tiennent socialement commerce parmi d'autres : elles participent aux multiples propositions visant à satisfaire les besoins religieux. L'athéisme facilitait la tâche apostolique : il organisait un espace duel, celui du oui ou du non. La multiplicité des croyances ou des opinions religieuses transpose le modèle démocratique de la tolérance jusque dans le mouvement vers le transcendant, avec toute la polysémie que comporte actuellement ce terme, puisque sa consistance s'efface au profit des bénéfices subjectifs qu'il active.

Par rapport à la règle austère du "*credo*" chrétien, l'efflorescence religieuse présente paraît sacrifier au para ou supra-normal, du moins pour ceux qui vénèrent la raison. Il ne faut pas oublier que le christianisme lui-même, eu égard au jugement de la raison issue des Lumières, relève de la fable, il s'inscrit pour beaucoup de nos contemporains dans l'ordre du para-normal ou du supra-normal. Le normal véhiculant donc une forte ambiguïté, mon exposé fera l'économie de la discussion sur son statut, je m'en tiendrai à la règle chrétienne en la soumettant à la question fécondante ou destructrice de l'effervescence religieuse actuelle et de l'extraordinaire multiplicité de ses formes d'expression. Pour faire clair, je recense trois attitudes possibles à partir du noyau chrétien : le refus, le compromis, la réciprocité. En conclusion, j'esquisserai le sens d'une interrogation féconde.

I

Le refus

Le Nouveau Testament n'est pas tendre pour l'effervescence religieuse : "Ne vous laissez pas frustrer de la victoire du Christ par des gens qui se complaisent dans une dévotion, dans un culte des anges ; ils se plongent dans leurs visions, et leur intelligence charnelle les gonfle

de chimères... " (Col 2, 16-17). Les représentations religieuses, les pratiques alimentaires ou autres qui leur sont liées, sont pour les premiers chrétiens des fables. Le Christ a délivré de toutes ces illusions. Il faut s'en remettre au seul Christ et à la liberté qu'il donne à l'égard de toutes les croyances : seul Christ, Verbe de Dieu, mérite foi et confiance, car seul il est l'envoyé du Père. Tout ce qui n'entre pas dans la sobriété de son message et la rigueur en même temps que la souplesse de sa Voie n'est que billevesées et conduit à la perdition.

Cette austérité du Nouveau Testament a eu des effets considérables : elle a permis aux communautés chrétiennes de se démarquer des rêves millénaristes, des fables gnostiques, des informations supraterrestres, des pratiques ésotériques. Le rejet de nombreux écrits qui témoignaient de Jésus, d'actes d'apôtres qui mobilisaient le merveilleux ou qui poussaient à une lecture intempestive des signes des temps est une conséquence de la sobriété de la foi au Christ : il est inutile de connaître les secrets du cosmos, de l'Au-delà, de l'avenir, de la psychologie messianique, puisque l'unique secret de Dieu, le Verbe, a été manifesté dans la vie non messianique de Jésus et révélé dans l'Esprit. Que Dieu en son Fils se soit fait l'un de nous, en tout semblable à nous, sans bouleverser les lois du monde et sans intervenir en puissance dans l'histoire, a été la norme du jugement sur tout ce que l'imagination religieuse et le désir d'un ailleurs proposaient. La sobriété de la venue humaine de Dieu et de sa Parole n'a que faire des expériences religieuses qui arrachent le divin au quotidien en le rêvant et qui le sépare de la reconnaissance d'autrui.

On imagine difficilement aujourd'hui la puissance de l'effervescence religieuse et spirituelle des premiers siècles de l'expansion chrétienne. On soupçonne rarement à quel point le sentiment religieux a essayé de réinterpréter dans un autre espace que celui de la sobriété scripturaire la personnalité de Jésus. Les apocryphes témoignent de cette volonté de faire éclater dans le temps l'énergie et la gloire supposées du Fils de l'homme. On n'estime pas à sa juste valeur la pression religieuse énorme que l'efflorescence religieuse et quasi-mystique de l'antiquité finissante fit peser sur la Voie chrétienne. L'intransigeance chrétienne fut le moyen de défense de la jeune église dans sa lutte pour que le Christ ne fût pas réinterprété à partir d'une voie autre que celle qu'il avait tracée et qui le conduisit à être rejeté et exécuté. Cette voie n'empruntait en rien aux représentations religieuses exacerbées. Ce refus n'est pas un jugement sur la religiosité, il est la

préservation d'une voie originale : celle du Dieu très grand se révélant dans le plus humain et le plus pauvre. Cette règle de sobriété demeure aujourd'hui encore pertinente, même si elle n'épuise pas entièrement le sens de la voie chrétienne et si elle ne suffit pas à couvrir le dialogue interreligieux. La pression populaire obligea à transiger, à accepter le compromis avec ce qui ne naissait pas de la foi comme telle.

II

Le compromis

Le christianisme s'adresse à des êtres humains qui ne sont pas vierges de sentiments religieux. Dans l'Antiquité, la voie chrétienne parut si radicalement en retrait par rapport aux pratiques traditionnelles et aux engouements nouveaux que le christianisme fut sévèrement jugé : certains ne craignirent pas de l'estimer athée.

Cette rupture radicale put se maintenir dans un contexte de rejet social et de minorité fort restreinte : elle est soudée à l'espérance que le train du monde, dominé par des dieux pervers, allait bientôt s'essouffler. Dès lors que le christianisme devint la voie majoritaire, il dut composer avec les croyances populaires, laissant aux élites spirituelles, tels les moines, la pratique de la sobriété première. Composer, c'est toujours se compromettre. Le christianisme majoritaire accepta d'assumer à son compte des croyances, des pratiques qui relevaient plus de la religiosité effervescente que de la remise inconditionnelle à Dieu dans la nuit de la foi. Il fallut aménager des oasis qui permirent au plus grand nombre de s'approprier sous des formes symboliques, rituelles et souvent ambiguës ou impures, la richesse austère et pourtant joyeuse du message essentiel. Reprise chrétienne des lieux sacrés du paganisme, assomption de multiples formes de pratiques dévotionnelles, créations de légendes merveilleuses, pèlerinages aux tombeaux des saints hommes ou femmes, récits de miracles et de guérisons, cérémonies fastueuses, clergé disposant de moyens puissants d'intercession... devinrent la forme que prit la foi lorsque, par souci du peuple, elle se résigna à devenir “religion”. Cette procédure eut de multiples avantages et quelques inconvénients.

— Multiples avantages aux yeux du plus grand nombre, elle humanisa la foi en favorisant son acculturation diverse dans des milieux

populaires éloignés des grandes traditions culturelles. Elle permit à beaucoup de vivre sans angoisse excessive le tragique humain puisque des saints familiers veillaient sur eux dans le quotidien et que des pratiques simples de dévotion assuraient leur concours bénéfique. Ainsi la spécialisation des saints dans la guérison de telle maladie et dans l'évitement de telle détresse ouvrit à une large compréhension de la misère humaine en même temps qu'elle institua une économie fructueuse de la gestion des misères physiques et spirituelles. Les pratiques dévotionnelles avaient également le privilège de rendre supportable l'annonce du jugement ; le purgatoire est né de ces compromis populaires, marqués au coin du bon sens. On se conciliait facilement les plus hautes autorités célestes pour qu'au jour de la parution devant le Dieu très saint, on parût sans trop de crainte, fort de tous les soutiens acquis par de multiples pratiques pèlerines ou dévotionnelles. Il n'est d'ailleurs nul besoin de remonter dans des époques éloignées pour vérifier l'expansion de ce comportement : Marcel Jouhandeau rapporte que le tenancier d'une maison de passe pour homosexuels suivaient toutes les processions du Saint Sacrement lorsqu'il retournait dans sa Bretagne natale : il espérait ainsi atténuer, devant Dieu, le caractère osé de son commerce. Il suffit également de penser à l'extrême succès des célébrations des Rameaux et de la Toussaint pour jauger le caractère apaisant de ces pratiques religieuses que la foi ecclésiale tolère sans pleinement les approuver.

La religion populaire a quelque chose de la procédure commerciale, parente du marchandage d'Abraham avec Dieu au sujet du destin de Sodome. On comprend que dans les situations de détresse, les guerres par exemple, les églises se remplissent comme si Dieu apparaissait le dernier recours. Un sondage récent atteste que la situation de détresse est la plus favorable à l'expression de la prière.

— Les inconvénients ne sont pourtant pas minimes. Les pasteurs les plus lucides savent les mesurer. Aussi le discernement de déviations parfois graves a conduit à des mouvements de réforme. La réforme protestante n'est pas étrangère à une volonté de rupture avec des pratiques qui, selon elle, puisaient davantage à des sources païennes qu'aux Écritures. Plus proche de nous, l'opposition, selon K. Barth, entre la foi et la religion représente la théorisation de la radicalité de la foi contre toute tentative d'arraisonner Dieu à son profit par des pratiques trop humaines. Au début de leur mouvement, les théologiens de la libération latino-américains, en réaction contre la gestion ecclésiastique

jugée trop laxiste de la religion populaire, ont voulu acclimater la rigueur barthienne à la joyeuse anarchie dévotionnelle qui régnait dans leurs pays et qu'ils jugeaient néfaste à une responsabilité sérieuse au plan politique. Ils ont rapidement compris que cette intolérance travaillerait à leur aliéner le peuple même si elle gagnait quelques militants. Aussi ont-ils jugé plus favorablement la religion populaire, source potentielle de libération politique parce que protestation devant Dieu de la détresse humaine.

Ce serait faire erreur que de ramener l'effervescence religieuse actuelle aux libertés que s'accordait la religion populaire à l'égard de la norme scripturaire. La religion populaire acceptait le cadre général de la foi ecclésiale, même si elle ne s'en inspirait que modérément. Elle se permettait certes des incartades et des transgressions, elle se gardait de tout mépris à l'égard d'une pratique plus austère, elle se tenait dans un entre-deux, estimant que le christianisme sobre de la seule foi concernait des champions ou des exemples, et que les pratiques traditionnelles à la limite de la superstition témoignaient de la miséricorde de Dieu dans un temps où sa présence était si ténue. Le merveilleux des légendes et la fascination des rites permettaient de marcher sans trop de risques dans la nuit. Mais la religion populaire savait que le sens dernier venait des évangiles qui parlaient de Jésus le Christ, messager de Dieu pour eux, les pauvres.

Ce qui est désigné par le para-normal, l'ésotérisme ou le *New Age* est d'un autre ordre. Le compromis de la religion populaire représente une thérapie plus ou moins efficace de l'effervescence religieuse. Il n'est pas certain que le compromis réponde aujourd'hui aux questions soulevées par l'expérience religieuse à fort intérêt subjectif.

III

La réciprocité

Le compromis aménagé par l'église entre la foi chrétienne et des pratiques religieuses récurrentes ne peut servir de modèle à une politique d'ouverture à l'égard des désirs religieux contemporains, même s'il peut justifier que l'intransigeance n'est pas la seule voie chrétienne à l'égard de toute tentative externe d'un lien au “spirituel”. Il faut prendre acte de l'originalité de la situation religieuse présente. Deux élé-

ments en définissent les enjeux : le manque de crédibilité de l'église, la relativisation de la médiation christique.

Le manque de crédibilité de l'église est un fait patent. Son autorité n'est plus un critère de validité ou de légitimité d'une croyance. Cette dernière est désormais acceptée dans la mesure où elle convient au désir et épanouit la subjectivité. Si quelqu'un a autorité dans la transmission, il ne la détient pas de sa fonction dans une institution, mais de la force de son expérience subjective. Ce discrédit de l'autorité fonctionnelle ou objective explique le syncrétisme des croyances : chacun choisit ce qui lui convient dans le stock des croyances proposées par les institutions.

La relativisation de la médiation christique est l'autre élément majeur des nouvelles religiosités. Jérôme Rousse-Lacordaire écrit justement : “Pour beaucoup de tenants des spécialités alternatives, Jésus, selon un modèle docète (doctrine ancienne selon laquelle le corps de Jésus était pure apparence), est dissocié du Christ, en ce sens que le premier en sa nature humaine, ne serait qu'une expression transitoire et totalement contingente d'un principe christique, un avatar (une forme divine adaptée à une situation donnée), éventuellement paradigmatique (exemplaire), d'un Dieu radicalement inaccessible, ou encore un guide et un modèle particulièrement illustre d'homme divinisé” (*Prêcheurs*, n°4, Déc.1997, p. 83). Il ajoute, avec pertinence me semble-t-il, que le mot “spiritualité” remplace désormais fréquemment le mot religion et jouit d'une extension telle qu'il en perd tout contenu déterminé pour désigner simplement une sorte d'attitude d'esprit visant à l'harmonie avec un cosmos plus ou moins sacralisé (*ib.* p. 83).

Les formes contemporaines extrêmement variées d'expressions spirituelles qui définissent le champ religieux contemporain relèvent d'une mouvance dans laquelle la raison instrumentale (science ou technique) est jugée déficiente pour combler les désirs d'épanouissement subjectif. Un “ailleurs” est pressenti comme capable de maintenir l'ouverture du désir et de faire de l'existence une quête infinie de l'épanouissement et du bonheur : il n'est jamais conceptualisé. Toute certitude dogmatique est dès lors jugée pernicieuse parce qu'elle arrête le mouvement et impose une connaissance close et une pratique répétitive. L'éphémère et la fluidité de la croyance sont inséparables de leur puissance de transformation subjective. Toute autorité institution-

nelle est stérilisante car elle ferme la porte à l'interprétation multiple et sans cesse renaissante. Les spiritualités comblent le désir subjectif et donc singulier en n'en obturant point l'ouverture potentielle.

Cette fluidité est leur pouvoir de fascination : il n'est pas dissociable de leur puissance de provocation à l'égard des institutions ecclésiales émettant des normes pour domestiquer le flux affectif et imaginaire dans la reconnaissance de Dieu. Aura qui tient à l'informalité, elle permet de regrouper des termes flatteurs : recherche, quête, liberté, ouverture, tolérance, expérience, vivre autrement, dialogue... Discrédit dès lors jeté sur l'institutionnel assemblant des termes symbolisant la fermeture : certitude, vérité, loi, norme, autorité, intolérance, rigidité... Ainsi la fluidité et la légèreté des croyances, leur danse innovante sont les conditions de la liberté subjective et de l'épanouissement, hors du carcan des certitudes dogmatiques et des intransigeances institutionnelles. Le vrai n'a pas de lieu, ecclésial ou christique, il est dans la quête indéfinie de soi comme élément à la fois actif et passif d'un cosmos en constante métamorphose.

Si divin il y a, il ne sacrifie pas au figé du monothéisme dont les institutions religieuses du sens sont les représentantes policières. Ce que l'on nomme para-normal ou supra-normal n'a de pertinence que par rapport à une normalité institutionnelle ou croyante rejetée d'entrée de jeu comme dépourvue de sens par les spiritualités alternatives.

Quelle pastorale peut engager le christianisme à l'égard d'une mouvance si prégnante et séduisante par sa fluidité ?

J'avoue mon embarras. Le mouvement de déshérence à l'égard du christianisme, sa marginalisation culturelle, l'inattention portée par les théologiens aux nouvelles sensibilités religieuses ne favorisent pas l'amorce d'un échange constructif. Comment en effet traiter positivement, non du seul point de vue raisonnable, mais à partir du cœur de la foi chrétienne, des tentatives dont les anticipations comparables dans l'Antiquité furent le plus souvent plus rudement écartées qu'entendues ?

Pour faire modeste, j'évoquerai une double attitude, à mon sens non séparable, susceptible d'inspirer une politique pastorale adaptée à l'espace démocratique qui est le nôtre en Occident : entendre et questionner.

Entendre : l'attirance pour l'ésotérisme, le supra ou le para-normal articulée à la déshérence à l'égard des institutions religieuses du sens est le symptôme d'un malaise à l'égard de nos sociétés rationnelles et de leur administration religieuse. On constate des pratiques diverses, allant de l'extrême popularité de l'astrologie et de la voyance aux emprunts les plus hétérogènes aux différentes traditions, on ne décèle pas une théorie ; on raconte des expériences relevant d'un affect commun, on ne voit pas poindre une doctrine générale comparable à celle qui soutient les religions instituées. L'hétérogénéité des pratiques liées à un horizon de sensibilité commun est la trace d'un dysfonctionnement de nos sociétés et des religions majoritaires dans le traitement de la vie affective, sensible, corporelle, bref dans la prise en compte de la subjectivité singulière. Beaucoup de nos contemporains estiment que ni la société ni les religions instituées n'écoutent l'appel qui sourd du plus profond de leur expérience et parfois de leur détresse. Ni la raison ni la foi chrétienne ne leur apportent ce qu'ils désirent : être en harmonie avec eux-mêmes et avec le monde.

Non pas qu'ils dénigrent la raison : ils en perçoivent tous les avantages par l'application pratique de ses principes. La science demeure vénérée, mais ils n'attendent plus d'elle qu'elle assure le progrès moral et l'épanouissement subjectif. Son ordre de connaissance ne satisfait pas le désir singulier. Quant aux religions instituées, elles ne les écoutent pas, pensent-ils, aveuglées qu'elles sont par leur bonne conscience et noyées dans leurs certitudes. Écouter le désir qui s'exprime dans la revendication de l'harmonie selon les orientations d'une subjectivité toujours singulière est sans doute le rôle premier des églises à l'égard de ce qui sourd dans le monde religieux nouveau, souvent ésotérique.

La tâche est d'autant plus ardue que des éléments proches de la contradiction entrent dans la revendication religieuse présente : l'accouplement d'une intuition première du christianisme, la singularité irremplaçable du sujet libre et de sa destinée, avec la pensée reposante d'un effacement dans le devenir universel. Une citation empruntée à un roman japonais de Eiji Yoshikawa (*La pierre et le sable, la parfaite lumière 2*, Paris, Balland, 1983, p.330) en exprime remarquablement le sens. Le héros Samouraï Musashi se prépare à affronter en un combat singulier un redoutable homme d'épée. Il est l'heure de partir au combat et il s'apprête à dessiner :

> "Il considérait le papier blanc comme le grand univers de la non-existence. Un simple coup de pinceau y ferait naître l'existence. Il pouvait évoquer la pluie ou le vent à volonté mais, quoi qu'il dessinât, son cœur subsisterait à jamais dans le tableau. Si son cœur était corrompu, le tableau serait corrompu ; si son cœur était agité, le tableau le serait aussi. S'il essayait de faire étalage de son adresse, impossible de la cacher. Le corps humain s'efface, mais l'encre survit. L'image de son cœur survivrait après que lui-même aurait disparu.
>
> Il sentit que ses pensées le retenaient. Il était sur le point d'entrer dans le monde de la non-existence, de laisser son cœur parler seul, indépendamment de son ego, libéré de la touche personnelle de sa main. Il essayait d'être vide, attendant l'état sublime où son cœur s'exprimerait à l'unisson de l'univers.
>
> Les bruits de la rue n'atteignaient pas sa chambre. Le combat du jour lui paraissait tout à fait extérieur. Il n'était conscient que des frémissements des bambous dans le jardin clos."

Ecouter la revendication, c'est entrer dans la logique de la contradiction, peut-être apparente, entre l'extrême intérêt porté à la singularité de l'*ego*, et le désir de se perdre dans l'harmonie supposée de l'univers. Une telle attente ne peut pas ne pas être questionnée par le christianisme.

Questionner : la foi chrétienne n'a pas pour vocation d'assouvir le désir ni de résoudre son apparente contradiction, elle a pour tâche de solliciter l'*ego* pour entendre une parole qui ne pourra jamais émaner de lui, celle de Dieu s'annonçant comme inattendue, imprévue, inespérée. Que Dieu se manifeste dans le visage de Jésus singularise au plus haut point l'*ego* de cet homme et en même temps l'ouvre si radicalement qu'en lui tout autre visage humain se reflète et s'élargit. "Ce que vous avez fait à l'un des miens, c'est à moi que vous l'avez fait". La Parole est une blessure qui vivifie et pousse à son incandescence dernière l'*ego* tout en le convoquant à l'urgence qui sourd d'un désir encore innommé : sans l'autre qui vient à moi, je ne suis rien, je suis perdu. La fraternité est l'expression de ce bonheur que l'*ego* commence à éprouver lorsqu'il renonce à n'être que soi. Ce bonheur né de l'abandon de l'égoïsme n'est pas identique à la requête de fusion et de convivialité chaleureuse à partir desquelles joue la publicité de certaines sectes.

La question de l'autre, indice pour le croyant chrétien du Dieu qui se fait proche parce qu'il se fait l'un de nous, est infiniment plus importante que celle de l'harmonie avec soi-même ou l'univers. Mais nulle technique spirituelle ou ésotérique ne la fait surgir : elle est

aussi gratuite que ce que l'on nomme la grâce. Peut-être le christianisme n'a-t-il rien à dire sur le para-normal ou le supra-normal : ce n'est pas l'espace où il se meut. Il peut seulement provoquer au doute ceux qui se meuvent dans cet espace. Ce doute est issu d'une parole qui vient de cet homme déjà lointain, Jésus, et pourtant toujours présent dans une expérience multiple et multiséculaire concernant la subjectivité la plus singulière.

*

* *

Au terme de cette analyse, je dirai ceci : le christianisme ancien a populairement cédé à un imaginaire fabuleux, créant autour de la figure de Jésus et du thème de son retour une littérature exubérante de merveilleux et parfois de grande profondeur spirituelle. Le cosmos transfiguré par la présence divine affleurait sans cesse dans le quotidien. L'église, en fixant peu à peu le canon des Écritures par un tri sévère dans la production littéraire chrétienne ou judéo-chrétienne, n'a pas choisi la séduction mais la sobriété. Elle a rompu l'enchantement. Aujourd'hui elle se heurte à une secrète demande de réenchantement par jeu d'emprunts à des traditions diverses et souvent fort colorées, excitantes. L'église doit-elle entrer en opération de séduction faisant sienne une part des rêves entretenant la religiosité ? Ou doit-elle suivre le chemin originaire : jouer la sobriété espérant qu'à long terme cette frustration sera plus fructueuse pour une reconnaissance effective de Dieu ? Si le choix n'était que théorique, il serait relativement simple. Mais étant avant tout pratique, il exige audition patiente et longue rumination. Qui peut assurer que l'Esprit déserte l'imaginaire, le merveilleux et l'ésotérique, même s'il semble qu'à en juger par la grande tradition mystique il préfère la retenue et la discrétion ?

Christian DUQUOC

Directeur de Lumière & Vie

François CHIRPAZ

Position

*SUR RENÉ GIRARD**

L'œuvre de René Girard est, à bien des égards, atypique et inclassable au regard des normes académiques ordinaires. De quel genre, en effet, relève-t-elle : de la critique littéraire, de la philosophie, de l'anthropologie ou de l'exégèse biblique ? Par ailleurs, elle parvient à susciter les passions les plus contradictoires, de l'enthousiasme au refus pur et simple. Ce qu'on a nommé "le scandale René Girard" relève-t-il de l'effet médiatique, ou bien sommes-nous effectivement en présence d'une œuvre importante pour comprendre notre temps, l'histoire de la culture et le destin de l'homme ?

Je laisserai entre parenthèses chacune de ces questions pour m'en tenir à ce qui me paraît l'essentiel, je veux dire l'incontestable originalité de cette œuvre qui a le mérite d'attirer l'attention sur une question que notre culture n'a cessé d'escamoter, au long de son histoire : celle de la violence, de son origine et des procédés inventés pour se masquer la violence et ses mécanismes.

La violence, toujours présente dans les sociétés humaines préoccupées de la canaliser pour en atténuer les effets, c'est ce qui est au centre de cette œuvre attachée à en mettre en évidence l'origine et les processus de sa dissimulation. Comme si les sagesses, les cultures, la philosophie ou les sciences de l'homme ne cessaient de s'ingénier à ne pas vouloir faire apparaître dans sa vérité cette violence qu'elles ne peuvent pourtant pas ne pas voir.

L'originalité de l'œuvre de René Girard me paraît s'articuler en une double série de deux propositions. La première série est relative au processus de la violence. Le lieu d'enregistrement de la violence tient au caractère mimétique du désir. Insupportable par ses conséquences qui mettent la vie sociale en péril, elle ne peut être conjurée que par le recours à la victime émissaire sur qui la violence dangereuse est focalisée, avant d'être sacralisée, une fois la victime mise à mort.

La seconde série est relative à la mise en évidence de ce caractère mimétique du désir humain. Sur ce point, l'œuvre littéraire se révèle d'une fécondité incontestablement plus grande que la philosophie ou les sciences humaines. Elle se rapporte, d'autre part, au recours indispensable à la victime émissaire, pour le maintien de la paix relative dans la vie sociale. Ce processus qui sacrifie des victimes pour conjurer la violence ne peut, par conséquent, que masquer la réelle intention du sacrifice. Sur ce point, le texte biblique projette un éclairage déterminant en brisant la spirale de la violence et de sa légitimation.

---

* Je me permets de signaler que j'ai publié, en 1980, aux Éditions du Cerf, un petit livre intitulé *Enjeux de la violence. Essai sur René Girard*. Les dimensions de la collection m'ont contraint à m'en tenir à la seule présentation de l'œuvre.

En ce sens, l'œuvre littéraire parvient à un dévoilement sans commune mesure avec celui de la philosophie et des sciences de l'homme contemporaines. Elle met en évidence que l'enjeu essentiel du désir humain ne se tient pas là où une réalité est désirée (comme dans ces débats sans fin pour savoir si une chose est désirée par l'homme parce qu'elle est désirable en elle-même, ou bien si elle est désirable par le désir tendu vers elle), mais dans la *mimésis* (imitation) qui met en concurrence un homme avec un autre. Telle est l'analyse mise en œuvre dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

Le texte biblique, quant à lui, opère comme une déconstruction du processus qui sacralise la violence en se plaçant toujours du côté de la victime. Du *Livre de Job (La route antique des hommes pervers)* aux textes qui se rapportent à la passion du Christ, le procédé demeure constant qui met au jour la sacralisation mystificatrice.

Le rappel est, sans doute, trop cursif. Il suffit, en tout cas, pour prendre la mesure d'une démarche aussi dérangeante pour nos certitudes philosophiques ou "scientifiques" que le fut, en son temps, celle de Freud. Dérangeante ou pas, elle doit être prise en compte parce qu'elle pose, à sa façon, une question essentielle à notre propre culture. Et pour reconnaître que cette dernière ne s'est constituée qu'en escamotant une part tout de même déterminante de la réalité de notre condition.

Aussi, qu'on le veuille ou non, il est impossible d'esquiver l'une ou l'autre de ces quatre propositions que j'évoquais plus haut. Pour le dire par analogie, que certains, à l'heure actuelle, ne consentent pas à prendre en compte la réalité de la part inconsciente dans l'homme ne prouve rigoureusement rien contre l'inconscient. *E puor si muove !* pourrait-on reprendre avec Galilée.

Pour prendre une mesure plus correcte de la réalité humaine, on ne peut escamoter le comportement mimétique du désir, pas plus que du détournement de l'attention hors du processus de la victime émissaire. Quant à la question de la méthode de déchiffrement, il serait tout de même temps que la raison qui prétend comprendre et expliquer accepte de s'enseigner auprès de ces maîtres en exploration du fond de l'homme que sont les grands écrivains, d'Eschyle à Shakespeare, et de Dostoïevski à Proust, parmi tant d'autres.

Reste alors ce qui fait, au regard de beaucoup, le plus difficile dans l'œuvre de René Girard, son recours au texte biblique. Une si longue habitude positiviste a, en effet, imprégné à ce point les esprits de ce temps que la cause semble, désormais, entendue : le texte biblique ne peut se voir reconnaître de statut particulier au milieu de tant de croyances dont on se plaît à souligner la déraison. Alors il va de soi que le texte biblique ne peut énoncer nulle vérité sur l'homme. Il ne peut donc être compris qu'à partir d'un point de vue extérieur à lui. De Spinoza à Feuerbach, tout un courant de pensée veut se conforter dans cette évidence que partagent tant de nos contemporains. Tel est le fond d'une "opinion", *doxa*, de notre temps qui refuse à se reconnaître comme telle. Comme si cela ne constituait pas, aussi, une forme de préjugé. Pour se vouloir plus "distingué", il n'en est pas moins aussi trivial.

Et pourtant demeure une réticence que les divers ouvrages de René Girard ne parviennent pas à lever réellement. Si cette œuvre attire l'attention sur une question escamotée avec une telle constance tout au long de notre culture, la démarche de René Girard, qui sait démasquer les faux semblants du savoir positiviste, ne parvient pas à se déprendre totalement du piège que la raison se rend à elle-même, à son

insu. C'est l'honneur de la raison que de savoir reconnaître qu'il y a des choses qui la dépassent. C'est son honneur aussi que de savoir se laisser enseigner par le texte littéraire ou par le texte religieux. Mais *à la condition expresse de savoir tenir dans l'écoute de l'intégralité de ce que lui apprennent des textes dont elle n'est pas l'auteur.*

Je ne voudrai, ici, évoquer que trois références. Que le mythe contribue à masquer la violence originelle de la vie sociale, la démonstration de René Girard est, sur ce point, on ne peut plus nette. Comme est nette, également, sa démonstration à partir des textes tragiques ou du texte biblique.

Cependant il y a *aussi autre chose* dans les grands mythes de l'humanité : un effort de la pensée humaine pour comprendre le monde, le divin et cet être, l'homme, qui s'interroge sur son identité et son destin. Les grands mythes ne sont pas que l'escamotage du sacrifice de la victime. L'œuvre littéraire, quant à elle, fournit à René Girard d'amples illustrations à ses thèses sur le désir mimétique. Elles parlent, *aussi, d'autre chose*, dans les figures du drame ou du roman : de ce destin de cet être que nous sommes.

C'est peut-être bien là que le bât blesse dans cette entreprise. La raison qui va s'instruire à ces sources n'est-elle pas, en fin de compte, plus soucieuse de trouver confirmation de sa propre hypothèse, de chercher des illustrations qui renforcent l'intuition centrale de l'œuvre ? Et, partant, de laisser dans l'ombre ce qui ne répond pas à son propos ?

Ainsi, le recours à la tragédie grecque fait état de la part (indéniable) du sacrificiel masqué. Mais c'est omettre ce fait que dans les tragédies grecques, c'est aussi et surtout une émergence inédite de la conscience de soi de la subjectivité de l'existence qui est présentée. On peut légitimement se demander si le souci de trouver des "illustrations" ne fait pas escamoter tout le reste de ce qui est exprimé. Ce qui est, quoi qu'on prétende, démarche réductrice, confirmée par le ton souvent abrupt du propos.

L'exemple le plus net étant, à mon sens, le "traitement" imposé au *Livre de Job* dans *La route antique des hommes pervers*. Le procès de l'accusation occupe, chez René Girard, le centre de la scène, alors que nous sommes en présence d'une émergence sans pareille de la conscience de la créature, dans le face à face avec son Dieu. René Girard laisse volontiers de côté le final du poème, mais déjà il se méprend du tout au tout sur les paroles du Seigneur ("Cet espèce de montreur d'ours qui se fait passer pour Dieu n'a rien à voir avec le Défenseur invoqué", p. 209)[1].

C'est, en un mot, de là que vient ma réticence. L'aspect systématique de l'œuvre, sur quoi revient *Quand ces choses commenceront*... mais à quoi *Des choses cachées depuis la fondation du monde* avait laissé libre cours ne parvient pas à se défendre réellement contre la séduction que le système exerce sur la raison, parce qu'il lui fournit une explication sans reste. La raison qui veut expliquer ne renonce pas à ramener à ses seules catégories, c'est-à-dire à soi seule, alors que, si elle veut réellement penser la part escamotée de l'expérience, il lui faut commencer par se déprendre de soi, et se laisser enseigner. Ce qui la contraint à transformer le système de ses catégories. Mais cela est une autre histoire...

François CHIRPAZ

---

1. Sur ce point trop rapidement esquissé ici, je me permets de renvoyer à mon article *"Devant Dieu, l'homme", in Etudes* juillet-août 1993, ainsi qu'à l'ouvrage à paraître, *Job, la force d'espérance*

L'Espace Spirituel

Au couvent de la Tourette, l'Espace Spirituel propose, tout au long de l'année, une série de week-ends de réflexion. Voici les thèmes des prochaines sessions :

L'ouverture des yeux ou le pouvoir de guérir
avec Eric de Rosny, 16 et 17 mai 1998

Eucharistie : la chose la plus étrange
avec Maurice Bellet, 6 et 7 juin 1998

Le programme détaillé peut être demandé au secrétariat de l'Espace Spirituel, BP 105, 39210 L'Arbresle
Tél. 04 74 26 79 70

Christophe BOUREUX

Position

LES JMJ 1997, UN ÉVÉNEMENT VIRTUEL

Après l'événement et son impact incontestable, il vaut la peine d'essayer de comprendre la signification des *Journées Mondiales de la Jeunesse* qui se sont tenues à Paris fin août 1997. Ces *Journées* ont permis de voir l'Église catholique avec un merveilleux effet grossissant. Ce qui habituellement disparaît sous le masque de l'habitude se révélait avec clarté et distinction par la magie du petit écran et des journaux.

Un événement virtuel

On peut attribuer à l'événement le qualificatif de *virtuel*. Pourquoi ? Parce que cet adjectif qui désigne ce qui est en puissance et pas en acte, recouvre deux ordres de significations qui se sont étroitement superposés : l'ordre théologique selon lequel le virtuel suffit, en sacramentaire, a la validité d'une intention, et l'ordre technologique qui désigne tout ce que les moyens informatiques sont capables de créer à partir d'une stratégie de communication. Le virtuel repose sur trois principes : le principe de l'écran, le principe sensible, le principe imaginatif.

Les JMJ furent d'abord une affaire d'écran : écran de télévision, car les chaînes ont largement couvert l'événement, écran géant qui permettait de voir le pape durant les cérémonies, écran d'images dans les cybercafés, dans les journaux. L'écran est à la fois le support d'une projection et l'obstacle qui arrête et permet le regard. L'écran suscite, attise la production d'image. Il est en même temps une frontière, une clôture qui marque un espace à ne pas franchir, l'espace du sacré.

Les JMJ furent ensuite une grande liesse qui unissait dans une commune exaltation des jeunes entre eux et avec un homme, le pape Jean-Paul II. Les jeunes n'ont pas partagé entre eux des expériences ou des questions, mais une même joie de vivre, un même enthousiasme "sans pourquoi". Le pape est venu capter la vitalité de la jeunesse et rassembler autour de lui des milliers de jeunes qu'aucun lien concret n'unissait sinon celui d'une même appartenance catholique. Le principe sensible veut que l'action culmine dans le fait du sentir commun. Il noue une appartenance dans un ressenti ensemble.

Enfin les JMJ ont été un magnifique moment d'imagination : dans l'organisation tous azimuts de lieux de rencontre et d'animation, imagination dans les méthodes de gestion des foules dans un site déjà aussi saturé que peut l'être Paris, imagination dans la recherche artistique et esthétique accompagnant le déroulement des célébrations. L'imagination permet de dépasser le réel en le dépossédant de son poids parce qu'elle libère de la totalité du réel pour n'en magnifier qu'une petite part, la plus belle. Le principe imaginatif a une

fonction de renvoi vers un ailleurs supposé à partir d'une petite parcelle de lui-même. L'imagination est cette fonction de l'esprit qui permet de supposer un autre monde à partir de quelques éléments du monde expérimenté qui sont grossis, catalysés, développés de telle sorte qu'ils constituent tout le monde reconstruit dans l'avenir, dans l'Au-delà espéré.

Ainsi le virtuel produit des images en faisant écran, il enthousiasme en exaltant l'individualité, il libère des contraintes par l'imagination en euphémisant le réel présent.

La réalisation du virtuel

À partir de quelques facettes des JMJ examinons maintenant comment s'est réalisé cet événement virtuel.

À l'encontre de toutes les craintes d'un retour en arrière, c'est bien une Église catholique marquée par le grand élan du concile Vatican II qui s'est affirmée à Paris. La preuve la plus éclatante en est l'utilisation constante des langues vernaculaires. En dépit des difficultés inhérentes à la traduction, le recours à un latin qui aurait été incompréhensible aux jeunes a été évité, bien que son aspect sacral eut pu, bien sûr, renforcer le caractère de signe des sacrements. Les liturgies furent sobres et belles, laissant une large place à la nécessaire adaptation aux particularités de la circonstance. Tout cela paru naturel, ce qui est bien le signe du succès de la longue pédagogie sacramentelle et liturgique mise en œuvre en France depuis Vatican II. On peut se demander ce que l'image de liturgies vivantes, à la fois respectueuses de la tradition et adaptées aux circonstances et aux cultures, pourra engendrer auprès des catholiques français pratiquants.

Le catholicisme français est apparu comme une religion de masse. On attendait 500 000 personnes à Longchamp, ce furent 1 million de personnes qui vinrent écouter le pape. Tous n'étaient pas catholiques pratiquants, mais grâce à la publicité de l'événement et à sa mise en scène, le message put atteindre des hommes et des femmes d'autres confessions chrétiennes, d'autres religions et ceux et celles qui librement cherchent le vrai et le bien en se comportant en "homme de bonne volonté" selon une expression qui revient souvent dans les textes de Vatican II. Cette adhésion du cœur pourra-t-elle être relayée par une adhésion de l'intelligence et de la volonté ?

L'organisation des JMJ a particulièrement montré que c'était *le Peuple de Dieu qu'est l'Église* qui avait pris tout entier en charge le déroulement de ces journées. Les plaintes sur le manque de prêtres ont été étouffées par le fascinant déploiement de la prodigalité des lieux de rencontres, activités de toutes sortes, coopérations innombrables. Par la générosité et la qualité de leur investissement, les fidèles laïcs apparaissent les premiers héros de la réussite technique de ces journées à travers par exemple la figure paradigmatique du général Morillon. La béatification de F. Ozanam a apporté le point d'orgue à cet appel de tous à la sainteté du service, quels que soient leur état ou leur rang dans la société. Il est notoire qu'un déplacement du rôle du laïcat dans l'Église peut se faire sentir ici. Les laïcs ont répondu présent à l'organisation du fonctionnement concret de l'Église. Ils furent véritablement partenaires. Comment peuvent se transformer en réalité durable cette participation et ces nombreuses initiatives ? Pourra-t-il vraiment y avoir une suite dans ce type d'organisation du temporel de l'Église catholique ?

Le dispositif architectural des célébrations à Longchamp a manifesté avec une claire évidence le rôle central du pape dans l'organisation interne du catholicisme. Le pape seul au milieu de l'estrade fait face à la foule immense. Toutes les lignes architecturales se focalisent sur lui. Le chœur des évêques disposé de chaque côté à distance lui sert d'écrin. Il est le seul détenteur du message et les autres prises de parole sont autant de témoignages qui mettent en évidence sa primauté. Cette relation immédiate du pape à la foule conduit les autres ministres, et parmi eux de très nombreux prêtres, à être placés au même étage que la foule. Les seules personnes avec lesquelles le pape a un véritable échange sont institutionnellement hors-Église : ce sont le président de la République M. Chirac, et, lors de son départ, le chef du gouvernement, M. Jospin. L'image du pape seul représentant de l'universalité catholique pourra-t-elle survivre au qualités exceptionnelles de Jean-Paul II ? Peut-on projeter dans l'avenir le rôle incroyablement lourd et complexe du pontife romain comme signe efficace et concret du rassemblement de toutes les problématiques culturelles, sociales et politiques des catholiques du monde entier dans un seul individu ?

Un événement virtuel révélateur d'un visage d'Église

Le catholicisme français s'est ainsi révélé à lui-même comme la religion nationale dominante. La présence des représentants officiels des autres dénominations religieuses présentes en France, si elle s'inscrit dans le courant de l'ouverture œcuménique de Vatican II, venant rappeler au sein de cette grande démonstration attestataire que la liberté religieuse peut aller de pair avec une certaine suprématie du catholicisme. Le modèle hiérarchique de l'autorité fondé sur le rapport dominant-dominé constitutif de l'anthropologie et de la sociologie catholique officielle, fut particulièrement mis en valeur par les gros-plans de la télévision montrant le pape recevant avec une douce paternité la révérence des personnes s'inclinant devant lui pour lui baiser son anneau : geste devenu inhabituel dans nos démocraties occidentales. L'image du pape mettant en orbite autour de lui les autres religions et confessions peut-elle définitivement assumer le chemin des œcuménismes ? Les JMJ ne sont-elles pas un signe de plus pour montrer le déplacement que le pape Jean-Paul II fair subir à sa fonction de primauté et d'unité ? Ce ne sont plus les Églises locales qui doivent aller à Rome, c'est le pontife romain qui au nom de sa primauté va à la rencontre de ses frères en épiscopat et de leurs fidèles. L'universalité n'est-elle pas inéluctablement sur le chemin de la catholicité, c'est-à-dire du rassemblement en un point vers une communion de la totalité excentrée ?

L'Église catholique est ainsi apparue comme portée par une parole exclusivement épiscopale de telle sorte "que les fidèles s'attachent à la pensée que leur évêque exprime en lui donnant l'assentiment religieux de leur esprit". Cette mise en œuvre de la constitution *Lumen Gentium* (25) se vérifie dans les catéchèses données dans des églises parisiennes par différents évêques, ainsi que par le commentaire en direct à la télévision, d'un futur évêque récemment revenu de Rome, Mgr di Falco. Un déplacement notable de l'image des évêques est ainsi apparu. Alors que trop souvent c'est la fonction "royale" de gouvernement qui domine, entraînant une conception de l'évêque comme préfet régional du Saint Siège, lors des JMJ c'est la fonction prophétique du docteur

de la foi qui a été soulignée. L'évêque est celui qui enseigne au moins autant que celui qui gouverne. La question décisive qui se greffe sur celle-ci est la suivante : comment cette fonction d'annonce et d'interprétation de la foi peut-elle se poursuivre quand ce n'est plus seulement à des jeunes que l'évêque se doit d'enseigner, mais à tous les baptisés ? Les jeunes acceptent facilement d'être les bénéficiaires d'un enseignement. Comment s'adresser et enseigner à des adultes qui n'ont plus l'âge ou l'habitude d'être des bénéficiaires mais des partenaires ? L'image d'un peuple à l'écoute de ses pasteurs durant les JMJ a-t-elle un avenir quand les jeunes ne le seront plus ? Comment passer de l'enseignement à la délibération ? De la transmission de la foi à la communion réfléchie dans la foi ?

La dimension internationale du rassemblement et son ouverture aux non-chrétiens sont deux autres symptômes évidents de la postérité en acte de Vatican II. Paris a soudainement raisonné d'une multitude de langues et de comportements, particulièrement visibles dans le métro. Le catholicisme est bien une religion internationale qui a essaimé de sa Méditerranée natale. En outre les commandes artistiques auprès de créateurs de renom sont bien dans la ligne des messages que le concile adressait aux hommes de pensée et de la science, ainsi qu'aux artistes en décembre 1965. L'usage massif et contrôlé des moyens de communications est dans la même veine : le catholicisme s'est inculturé à l'idée que c'est la communication qui fait l'événement. Ce processus général d'inculturation fournit l'image d'un catholicisme kaléidoscopique. Le catholicisme n'a pas de culture propre, mais il les revêt toutes. À l'image des chasubles des célébrants c'est la diversité des couleurs prise dans une même action liturgique qui en fait une unité symphonique. Est-il alors permis d'imaginer l'Église catholique comme une unité sans support culturel visible ? Quelles institutions pourront porter le dynamisme unifié de cette diversité ?

*

* *

Les JMJ ont ainsi montré au téléspectateur durant ces quatre jours l'image que la catholicisme français veut donner de lui-même. Une image bien différente de celle auquel le téléspectateur est peut-être habitué lorsqu'il regarde des séries télévisées du genre *Les oiseaux se cachent pour mourir*... même si bien sûr des ressemblances sont toujours possibles ! Cette image est une réalité virtuelle qui a sa validité par elle-même : elle ne peut pourtant se contenter de demeurer virtuelle, mais elle doit devenir actuelle. L'image doit céder la place à une autre pour faire un film. L'exaltation émotive doit se transformer en action réfléchie. L'imagination requise doit trouver des confirmations dans le réel annoncé, sous peine de se muer en déception abusée. Car les jeunes bénéficiaires aujourd'hui de l'attention paternelle du pape et de l'Église seront demain des partenaires responsables qui entendront être reconnu comme tel.

Christophe BOUREUX
o.p. Lille

Comptes rendus

Jean-Claude SAGNE, **Traité de théologie spirituelle. Le secret du cœur,** Préface de Jean-Pierre Lintanf, Mame /Editions de l'Emmanuel, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1995.

De loin en loin au fil des années, du moins dans le domaine de la francophonie (mais je doute que la situation soit bien diverse en allemand, en anglo-américain, en castillan, en italien), s'élève abrupt un traité de spiritualité chrétienne, sorte de phare dans un paysage passablement démonté où s'entrechoquent, comme autant de vagues, les propositions les plus hétéroclites et les plus séductrices. Je dis bien traité. Un traité n'est pas un article ni un essai. Il ne manque pas de ceux-ci, en tout sens. Un traité est un assemblage réfléchi de propositions. C'est le résultat intelligent et volontaire d'une construction. Et, pour ce qui nous concerne ici, en un domaine de haute et quasi sauvage compétitivité. D'où l'image, dans la tempête, du phare solitaire. Depuis la fin de la guerre, qu'aperçoit-on en effet ? Dans une perspective véritablement cavalière, au temps des philosophies et des théologies de la liberté, *Une initiation à la vie spirituelle* de François Roustang, dans la collection Christus (1962)[1] ; à l'issue des grands questionnements postconciliaires, *Traité de théologie spirituelle* de Charles A. Bernard (1982) ; et en 1992 (première édition) - 1995 (seconde édition), le livre qu'il s'agit de peser dans cette recension. La remarque qui précède indique le critère à utiliser. Un traité se juge à la masse des données qu'il regroupe en une cohérence éclairante. Les traités de spiritualité sont rares parce qu'ils ont chaque fois à synthétiser toute une durée d'expérimentation, personnelle, sociale, sans doute même culturelle. Ils sont cumulatifs de denrées mal saisissables.

Ce qui saute aux yeux du lecteur, c'est que Jean-Claude Sagne est un cumulateur performant d'expériences actuelles. De fait, depuis ses premières publications, il creuse, notamment à partir des points plus difficiles à accepter de l'héritage chrétien, ce en quoi cet héritage demeure porteur de vie véritable. Il y a eu *le Péché, la culpabilité, la pénitence* (Paris 1971), avec un article sur le même sujet, délicat comme on dit, "L'excuse et l'aveu", l'année suivante dans *Christus* (n° 74). Dans sa thèse de doctorat, il aborde, sans nulle réduction de ses aspérités, le mystère de l'Eucharistie : *La Symbolique du repas dans les communautés de vie. Contribution à la psychologie des groupements réels* (Monastère Sainte-Catherine, 43300, Langeac, 1982). En 1995, toujours dans l'environnement de Langeac, voici *L'homme et la femme dans le champ de la parole.* Tout n'a pas été mis à l'éventaire dans ce rappel, d'autant que l'auteur n'est pas avare d'écrits sans lieu ni date, et même sans aucun faste éditorial. Peu importe : il est déjà évident par là que celui-ci joue avec le feu des questions qui charbonnent douloureusement dans les consciences chrétiennes. Et il sent qu'il peut le faire de façon crédible, redonnant sens même aux dévotions les moins à la mode, parce qu'il

1. *L'introduction à la vie spirituelle* de Louis BOUYER, Paris-Tournai-Rome-New York 1960, est, dans le style vivant et avec la vaste culture de l'auteur, extrêmement classique, s'articulant notamment sur la distinction de l'ascétique et de la mystique.

a deux atouts en mains ; tout d'abord, et c'est cela qui est le plus visible au départ, une réelle compétence en psychanalyse, puis, de plus en plus apparente, une connivence avec les mouvements charismatiques (dont l'Emmanuel, co-éditeur de la seconde édition de l'ouvrage). Indéniablement, cette double assise, appuyée sur une connaissance renouvelée de la littérature spirituelle, notamment celle des XVI[e] XVII[e] siècles, confère une allure, une stature convaincantes de traité à l'ouvrage. Une durée, une masse expérimentale, une familiarité avec les grands auteurs, quelquefois trop méconnus (l'ursuline Marie de l'Incarnation !), une audace constructrice s'y expriment.

Sans entrer dans une analyse trop détaillée des remaniements opérés de la première à la seconde édition, il faut en dire un mot, le P. Sagne n'a pas changé le fond, mais il en a assuré les fondations. Une comparaison des tables des matières permet de le constater. Il n'y a de modifications perceptibles à cette échelle que dans trois passages. Dans la deuxième partie - "La vie dans l'esprit" -, le troisième chapitre - "Les dons du Saint-Esprit" - est notablement allongé[2] puisque la section 14 de 1992 se diffracte en trois sections en 1995 : "La naissance dans l'esprit", "Les Béatitudes", et la "Joie du don". Dans la troisième partie - "La vie filiale" -, le deuxième chapitre s'augmente du "Rosaire, modèle de la prière de simplicité" ; la fin du chapitre trois, "Les sources de la prière" - qui concerne l'Eucharistie - a été remanié, sans doute pour faire droit à la remarque du fraternel préfacier de 1992. Jean-Pierre Lintanf avait en effet écrit, p. 2 : "Le lecteur attentif que je fus ne s'est senti un peu perdu qu'à propos de l'Eucharistie". Jean-Claude Sagne a serré son analyse, l'enracinant de façon biblique grâce à une réflexion sur les "pèlerins d'Emmaüs"[3]. Il n'est pas utile d'aller plus avant dans le détail de la confrontation. Ces brèves notations permettent de tirer tout le parti de l'"Avertissement" à la p. 7 de la seconde édition. "L'intention qui a guidé ce travail de relecture a été de part en part la contemplation de l'être filial de Jésus". En fait, tel est le fond qui, mis en place bien avant, demeure de 1992 à 1995. La visée fondamentale du traité, dont le succès a signalé la pertinence, est celle de la vie filiale du Christ et de ceux qui partagent la "Vie en Christ"[4]. Il faut, à l'évidence, entendre cette vie en Christ selon la plénitude trinitaire qui la caractérise, dans la droite ligne de la foi, depuis les origines. Pas de Fils, ni de fils et de filles, sans le Père. Pas de fils dans le Fils sans le Saint-Esprit. Voilà ce qui est développé, en trois approches, dans les parties qu'il nous a déjà été donné d'évoquer dans le texte ou en note : "La vie en Christ", "La vie dans l'Esprit", "La vie filiale". Continuons la lecture de l'"Avertissement" : "Les éléments d'approfondissement introduits en ce sens veulent apporter un éclairage sur le structure psychique de l'homme priant". Il est

---

2. Dans l'une et l'autre édition, le développement se recommande par sa grande lisibilité pédagogique, avec toutes les divisions et subdivisions nécessaires. La numérotation des sous-chapitres a néanmoins disparu en 1995.

3. On comprend que la préface de 1991 n'ait pas été revisitée ; mais, de ce fait, on ne sait pas si, au bout du compte, le dialogue, très franc et fraternel, entre le préfacier et l'auteur, a, en 1995, satisfait les deux parties. Une petite erreur, sans doute, de typographie, à noter à la suite du jugement cité : une phrase, absente en 1991, apparaissant, sans explication, en 1995, toujours datée de 1991.

4. Tel est le titre de la première partie, qui est emprunté, sciemment, à Nicolas Cabasilas (Sources Chrétiennes 355, 361, Paris 1989, 1990).

clair que les additions et remaniements indiqués ci-dessus vont bien dans ce sens ; mais les avoir cernés permet de dire qu'ils ne sont en rien des innovations, ce sont très exactement, des "approfondissements". Le P. Sagne est resté fidèle à lui-même, creusant seulement les bases d'un traité qui le devient encore davantage de la sorte. Au total, on aboutit toujours plus - troisième phrase de l'"Avertissement" - à "une anthropologie spirituelle dégagée par l'expérience de Dieu en Jésus". Voilà donc la solidité massive, que l'auteur a eu le souci de réenraciner toujours davantage : un phare.

Il est temps de profiter, concernant l'unité de la vie trinitaire du croyant chrétien, de l'un ou l'autre éclairage qui en émanent, à partir du triple foyer expérimental désigné ci-dessus : la psychologie des profondeurs, le renouveau charismatique, la fréquentation intime des écrits des spirituels.

Manifestement, il y a un côté pieux, dévot de la proposition d'ensemble. Jean-Claude Sagne ne craint pas de ressaisir, à pleines mains, des réalités que des décennies d'Action Catholique avaient quelque peu laissées pour compte, ne sachant pas très bien comment les assimiler à la vision du chrétien libre et responsable qui, en ces temps là, était novatrice. Les dites réalités n'ont jamais totalement disparues. Elles se sont, des années durant, cachées dans la religion dite populaire. Et elles ont été réanimées par les mouvements charismatiques[5]. C'est ainsi que le Traité n'hésite pas à profiter, sans le moindre complexe, comme si de rien n'était, du Sacré Cœur de Jésus, du sacrifice eucharistique de Jésus, de la relation à Marie, des anges, des saints, de l'intercession, du rosaire - on l'a vu -, de la puissance des ténèbres. Tous ces éléments, redevenus opérationnels dans certains groupes de chrétiens, il les fonde en "anthropologie spirituelle" dans l'exacte mesure où sa compétence psychiatrique lui permet d'y percevoir des chemins précieux, dans les replis de l'affectivité humaine et en deçà d'elle, jusqu'au "secret du cœur" (p. 5, citation en épigraphe de Catherine de Sienne, mais il y a là un leitmotiv). Et, dès lors, il peut faire relire avec profit les auteurs spirituels classiques, difficiles à accepter aujourd'hui parce qu'ils semblent prêter le flanc à l'accusation de dolorisme. Est-ce que le "Se livrer" de Thérèse Couderc est attentatoire à la dignité de l'homme et ne peut être expliqué que par quelque névrose chrétienne[6] ? L'auteur ne s'arrête pas à cette question, en un sens grossière, et cependant fort répandue. Mais il sait qu'elle existe. Et il y pare en indiquant avec force la positivité de l'attitude, si négative que tout d'abord elle puisse paraître : "Ce détachement extrême est le creuset de sa (de Jésus) résurrection (...). Aujourd'hui l'Esprit de Jésus, Seigneur glorifié, nous remplit d'amour et de force pour nous faire parcourir à notre tour le chemin même de Jésus, depuis son enfance à Nazareth, car tout se joue dans les débuts des préparations divines quand il s'agit d'apprendre la vie dans l'Esprit".

Ayant mis en lumière cet éclairage, je pense avoir dit l'essentiel concernant l'originalité et l'utilité du livre. Tout se joue

5. Sur cette périodisation du développement de la vie spirituelle dans l'Église depuis la guerre, voir notre *Une prière pour aujourd'hui*, Paris 1975, p. 12-22.

6. Ce passage, p. 60-62, est un de ceux qui, non décelables dans les tables des matières, ont été remaniés (p. 44-45 de 1991). On notera la référence à une mystique moins connue, sinon méconnue, de la tradition française.

autour du cœur humain, de ses labyrinthes et de l'humble voie royale qu'y ouvre l'Esprit de Jésus. Indiquons par quels chemins le retournement périlleux qui vient d'être analysé atteint le "secret du cœur". Ici, Jean-Claude Sagne développe avec maestria, dans la ligne des requêtes actuelles rappelées ci-dessus, la théologie des dons de l'Esprit chère à Saint Thomas d'Aquin[7]. C'est tout le chapitre sur ce sujet, remanié, que nous avons déjà abordé. En même temps, par une synthèse intéressante, il utilise saint Ignace de Loyola ; celui-ci apparaît même dans l'"Index des témoins spirituels" ; le docteur dominicain n'y figure pas, ce qui, tout compte fait est normal, puisqu'il est avant tout un théologien systématique[8]. Je me permets ici de déclarer, à l'encontre du préfacier, qu'il n'y a là nul trait de volontarisme. De fait, si la spiritualité de la Compagnie et l'interprétation que celle-ci a proposée de son fondateur a été empreinte au début de ce siècle de cette "coloration", les choses ont bien changées notamment avec la revue et la collection *Christus*. Non, ce qui intéresse le P. Sagne chez Ignace de Loyola, c'est le maître du "discernement spirituel", lequel est aussi un "don du Saint-Esprit" (p. 67-69 et 90-91). La doctrine ignatienne est comprise dans son originalité, notamment au sujet des "critères principaux (...) : encouragement, paix, réalisme, obéissance", et du jeu des "consolations et désolations" (p. 70-71). Voilà qui est excellent, dans l'ensemble et dans le détail. Par exemple : "Peu confortable à traverser, les moments de désolation se révèlent être l'ouverture privilégiée à de nouveaux appels de Dieu. Ils sont le temps des grâces les plus profondes". J'apporterais cependant à ces analyses ignatiennes une petite rectification tactico-spirituelle ; il ne me semble pas éclairant, ni théoriquement ni dans l'accompagnement, de supposer l'existence de "désolations sans cause" selon un parallélisme dont les *Exercices spirituels* ne soufflent mot avec les "consolations sans cause"[9]. Pourquoi ? Parce que Dieu, Créateur, est seul à pouvoir agir directement dans les facultés supérieures, intelligence et capacité d'aimer, dont il a fait don à l'homme avec tout le reste ; pas le démon - Dieu soit loué ! ce Dieu qui n'est que consolation, n'ayant nulle part en lui-même, si ce n'est pour aimer de miséricorde, avec le malheur et la tristesse. Ce point, pour être important ultérieurement dans le parcours, n'est pourtant pas, initialement, capital. La remarque qui est faite ici doit donc être pondérée, discernée.

On pressent par ce qui vient d'être trop brièvement souligné la richesse des analyses et des définitions qui constituent la densité propre du *Traité*. Il faut maintenant laisser au lecteur la joie de découvrir lui-même ce dont il ne manquera pas, en même temps, de profiter, la spiritualité étant une discipline où l'on n'avance dans la connaissance qu'en progressant

---

7. En particulier dans la *Somme théologique*, IaIIae, p. 66-70.

8. Signes du souci pédagogique de l'auteur, le livre comporte trois index en fin de volume : "Indications bibliographiques" (avec Ignace et Thomas), l'"Index analytique" et l'"Index des témoins spirituels" ; c'est très commode. - La valeur spirituelle fondamentale de l'entreprise de Thomas d'Aquin a été mise en lumière par le P. Chenu dans ses études fondamentales sur la théologie au XIII[e] siècle.

9. Voir *Exercices spirituels* (Christus 61), Paris 1985, les "Règles visant le même effet avec un plus grand discernement des esprits", p. 190-193.

dans la pratique[10]. Précisément, pour favoriser une telle application, je tiens à signaler deux éclairages qui m'ont semblé particulièrement novateurs, ou plutôt rénovateurs ; l'un concerne "les épreuves particulières de la vie spirituelle" (p. 119-120), l'autre "la prière du Seigneur" - c'est-à-dire le Notre Père - (p. 129-140). La première est d'un réalisme porteur de guérison. On ne s'en aviserait pas au premier abord, puisqu'il s'agit dans ce passage du "retour des tentations anciennes". Mais je cite : "On parle du "frayage" en psychanalyse pour expliquer la facilité de la reproduction d'expérience anciennes (...). Le retour des tentations anciennes est une expérience éprouvante, et cela d'autant plus qu'elle suscite ou ravive la crainte de la récidive, qui est toujours latente en chacun. Mais si le Seigneur permet que reviennent des tentations anciennes, voire oubliées, ce n'est pas pour nous exposer au risque de rechute. C'est tout au contraire pour nous fortifier dans notre propos de conversion et nous guérir plus profondément en nous gardant dans l'humilité, en nous attirant vers sa miséricorde toute-puissante et en nous éveillant à des appels plus délicats et plus intérieurs de l'Esprit". Outre la justesse, fort utile, de l'analyse, on saisit à nouveau sur le vif la méthode que nous avons dégagée ci-dessus au sujet du "Se livrer" de Thérèse Couderc. La vie spirituelle est en son fond une vie de ressuscité. Voilà pour la pratique. Et voici pour la prière. Trop souvent, suivant paresseusement l'interprétation de l'âge classique, nous divisons le Notre Père en deux parties, celle des demandes qui concerneraient Dieu, et celle des demandes qui concerneraient nos besoins humains[11]. Cette division est ruineuse à notre époque, où nous n'avons tous que trop tendance à séparer Dieu de nous. Jean-Claude Sagne conduit à prier le Notre Père autrement. Il met en parallèle les "vœux" et les "requêtes", deux termes qui indiquent clairement que, dans cette prière paradigmatique, dans cette "prière-lieu", tout n'est qu'une expression du désir humain ; et il commente en vis-à-vis un vœu et une requête ; par exemple, "nous retiendrons pour commencer l'invocation du Nom du Père et la demande du pain de ce jour". Ici, outre le renouvellement des perspectives qui ouvre à une intelligence rénovatrice d'un texte condamné à s'user, on entre davantage dans la pédagogie du maître spirituel en ce *Traité* : par une douce et patiente proposition de moyens de vivre en Christ, il en vient à renouveler le panorama général de la vie dans l'Esprit.

Le phare est solide. On le sent capable de tenir dans les bourrasques actuelles. De lui peuvent être captés des éclairages nombreux. Grâce à ceux-ci, calmement, paisiblement apportés, des pans entiers de la tradition spirituelle redeviennent maniables, utiles, bénéfiques. La navigation est possible. Déjà commencée, elle se révèle joyeuse - consolante par son fond - en elle-même, par elle-même. Mais qu'est donc cette mer où naviguer peut faire si peur ? Et rapporter si gros ? Quittons

---

10. Au sujet de la valeur proprement théologique du discernement spirituel, c'est-à-dire de sa capacité à dégager une véritable connaissance de Dieu, voir S. Robert, *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola* (Cogitatio fidei), Paris 1997.

11. De fait, il y a bien une césure avec le début du chapitre 35 du *Chemin de perfection* de Thérèse d'Avila (passage à la demande du pain) dans ce commentaire du Notre Père qui couvre la fin de l'ouvrage (29-44). Une césure, non une coupure. La foi des Temps modernes n'était nullement menacée du "divorce menaçant" entre la religion et la vie dénoncée par Vatican II dans le § 43 de *Gaudium et spes*.

l'image. En quel monde d'aspirations, de répulsions, la théologie spirituelle est-elle campée ? À quel monde le Traité a-t-il à s'adresser ? Quels sont les destinataires des enseignements éclairants qui y sont émis ? Jean-Claude Sagne sait que la question se pose ; à la fin de son bel ouvrage, il conclut comme par un souhait tourné vers l'avenir d'une recherche : "Notre propos final sera une ouverture. La vie filiale se réalise par notre participation au témoignage que Jésus rend au Père. L'originalité de la mystique chrétienne tient à sa finalité apostolique, comme le prouve Thérèse d'Avila, docteur de la prière" (p. 254). Mais, tout de suite, il revient sur la forteresse que constitue effectivement son ouvrage : "L'unité, la fécondité et le renouvellement de la vie apostolique se reçoivent de notre participation au mystère de Jésus, Verbe incarné". Nous voici ramenés à la solidité première. Il était indispensable de reformuler celle-ci en tenant compte des complexités indéfinies du cœur humain croyant. Reste le monde, la vaste mer, à prendre à bras le corps. Reste la demande chaotique de l'actualité spirituelle à analyser, à ausculter, à entendre. Le *Traité de théologie spirituelle* ouvre magnanimement à de tels horizons.

Dominique BERTRAND,
S.J., *Sources Chrétiennes*

Bernard REY, **La discrétion de Dieu,** Paris, Cerf, 1997, 160 pages, 75 F.

Le dernier chapitre, intitulé "Le croyant à l'épreuve du silence de Dieu", explicite la question dont est né cet ouvrage. Bernard Rey en appelle à deux expériences : l'une, du silence de Dieu, qui touche la vie personnelle dans la foi, le doute et la prière ; l'autre, de son apparent retrait — non pas son absence, précise-t-il — devant la barbarie qui règne dans notre monde, la *SHOAH* en ayant été l'une des formes majeures.

C'est à la lumière de cette double expérience, souvent cruelle et désespérante, que dans les chapitres précédents, il interroge la présence active ou silencieuse de Dieu dans l'Ancien Testament (de belles pages sont consacrées à la foi originale d'Abraham), qu'il étudie la discrétion de Jésus dans son ministère (de remarquables explications sont données sur le sens de sa messianité), qu'il médite l'heure des ténèbres (d'excellentes réflexions sont faites sur l'agonie de Jésus).

On ne peut qu'admirer l'auteur d'avoir abordé dans un langage simple et personnel, articulé à une attitude profondément croyante, sans naïveté, les redoutables questions humaines et théologiques qui sont soulevées par le silence de Dieu. La métaphore de la discrétion lui permet d'éviter les certitudes péremptoires de trop de théologies classiques et le romantisme sentimental de quelques théologies contemporaines. La sagesse et l'équilibre du propos naissent à la fois de la modestie de la foi et de la vigueur de la pensée. On ne peut que remercier l'auteur de nous avoir donné une belle œuvre théologique sous une forme aussi limpide et dans une compréhension aussi émouvante du doute de beaucoup devant la dureté de la vie. On ne saurait trop recommander la lecture de ce livre.

Christian DUQUOC

Marie-Emile BOISMARD, **Jésus un homme de Nazareth raconté par Marc l'Evangéliste**, Paris, Cerf, 1996, 216 pages, 95 F.

L'auteur a centré son commentaire autour de deux titres attribués à Jésus lors de son baptême (1, 9-11) : roi et prophète.

Roi : Jésus agit de telle manière qu'il vise à libérer son peuple du joug tyrannique de la loi, de la pression des esprits méchants, des illusions des enthousiasmes religieux. Son action pose de redoutables questions aux responsables religieux et politiques bien que Jésus ne désire aucunement le pouvoir.

Prophète : il interprète son action dérangeante comme provocation concrète de la Parole de Dieu qui annonce l'urgence du Règne et sa venue.

Ces deux titres suffisent à évoquer l'action salvatrice de Jésus, même si celui de Fils s'avère nécessaire pour désigner sa proximité confiante avec Dieu comme l'a fort bien compris le centurion (15, 39).

M.-E. Boismard a sans doute raison de pointer la modestie des affirmations de Marc par rapport aux confessions de foi postérieures, soulignant avec plus de vigueur l'originalité filiale de Jésus et sa transcendance. Mais la volonté de ne pas désigner l'ouverture vers ce sens tardif dans le texte de Marc paraît trop systématique pour être pleinement objective.

Ce qui est peut-être le plus original dans l'ouvrage est l'interprétation de l'Eucharistie (p. 151-157 et 189-210). L'auteur montre le caractère symbolique des paroles de Jésus sur le pain et le vin et soutient son opinion par un appui considérable de citations des théologiens de l'Antiquité. Sa lecture fort suggestive n'est pas aussi éloignée de la doctrine classique qu'il l'imagine : les outils philosophiques en usage dans le théologie médiévale n'avaient pas pour fin de se substituer à la Parole originaire mais de la rendre intelligible dans un autre contexte culturel. Accorder trop d'importance à cet usage a eu des effets regrettables dans la compréhension du texte premier, soutien de la geste liturgique. Les réflexions de M.-E. Boismard sont de nature à rétablir l'équilibre.

Christian DUQUOC

La loi dans l'un et l'autre Testament, Paris, Cerf (Lectio divina), 1997.

Cet ouvrage collectif réunit plusieurs essais élaborés dans le cadre d'un séminaire de l'Université de Louvain. Il recouvre tous les grands secteurs du corpus biblique. A. Wenin, *Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie*, p. 9-43. L'article est de type herméneutique et vise à dégager sa vérité humaine et son message sur Dieu. Le Décalogue est lié à la libération d'Egypte, libération qui est naissance, par conséquent don de vie en vue d'instaurer une possibilité d'Alliance avec Dieu. L'auteur s'applique à montrer comment le Décalogue pivote autour de la liberté, dont il déploie tous les tenants et aboutissants. L'harmonie est parfaite avec les vérités que peuvent nous apporter les sciences humaines, au point qu'on peut se demander si la Bible n'en est que l'illustration. Le malaise laissé par cette interprétation est de savoir pourquoi "ça ne marche pas ?" — pourquoi la libération d'Egypte n'est pas encore l'avènement de la liberté ? J. Vermeylen, *Un programme pour la restauration d'Israël. Quelques aspects de la loi dans le Deutéronome*, p. 45-80. Selon l'opinion commune, le Deutéronome est marqué par une ou plusieurs rédactions qu'il faut situer après la catastrophe de 587. Cela explique plusieurs particularités du livre : 1) le passage d'une loi impérative à une loi morale : les transgression antérieures ont causé l'exil ; l'autorité de la loi ne suffit plus, il faut l'entourer d'un dispositif persuasif ; 2) la loi n'est plus donnée aux individus mais à Israël comme groupe social ; 3) la centralisa-

tion du culte à Jérusalem, opération politique, est interprétée dans le sens du culte exclusif de YHWH : 4) la présentation du Code comme loi d'Alliance ; 5) la proposition d'un programme de restauration. Étude très riche, en particulier par l'articulation qu'elle fait des deux formes de la loi ; la Décalogue et le Code, et ce aux différentes étapes de la rédaction. P-M BOGAERT, *Loi(s) et Alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie*, p. 81-92. Comparaison entre le texte court (LXX, 38, 31-37) et le texte long (TM 31, 31-37) de l'oracle de Jérémie sur la nouvelle Alliance. M. GILBERT, *La loi, chemin de Sagesse*, p. 93-109. P. BEAUCHAMP, *Saint Paul et l'A.T. : loi et foi*, p. 110-139. L'auteur se propose de jeter un regard rétrospectif sur l'A.T. à partir de l'enseignement paulinien, non sans espoir d'en tirer bénéfice pour la compréhension de la théologie paulinienne. Le projet ne se contente pas de relever les emprunts littéraires. Il cherche à montrer le mouvement d'une structure de la Genèse jusqu'à Paul à travers l'Exode, le Deutéronome, l'itinéraire du désert. En effet, loi et foi, croire et savoir, alliance et transgression, don et tentation, forment un paquet de relations complexes qui évoluent entre l'origine et la fin de l'histoire. Les thèmes pauliniens s'inscrivent dans cette évolution tout en l'accomplissant. Par exemple, l'itinéraire du désert montre qu'Israël était pécheur avant d'avoir reçu la loi, alors que le sens commun définit spontanément le péché comme transgression de la loi. Par exemple encore, l'incapacité d'observer la loi, énoncée par Dt 31, explique pourquoi la loi qui échoue à guérir du péché ne peut que l'aggraver. Détresse et péché de l'homme ne seront guéris que par le bois de la Croix. Cette étude magistrale qui embrasse l'immense récit biblique sans jamais perdre de vue les enjeux humains, par la richesse de son interprétation, soulève à chaque pas, plus que de l'admiration, une sorte de reconnaissance. D. MARGUERAT, *Pas un iota ne passera de la loi. La loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 140-174. Plutôt que de réduire la tension présente en Mt entre une observance intégrale de la loi et le primat de l'amour, l'auteur explique comment Mt maintient cette tension aux dépens d'une cohérence purement théorique. Tension de nature rédactionnelle (divergence des sources Mc et Q), méthodologique (option pour une théologie narrative plutôt qu'argumentative), historique (par référence à une communauté judéo-chrétienne en passe de sortir de son espace originaire par l'accueil des païens). Tout le ressort de l'article repose sur la notion d'accomplissement de la loi et des prophètes, et ce par l'envoi du Fils qui, non seulement réinterprète la loi, par sa doctrine et ses actes, mais qui en outre proclame son autorité sur la Thora : donc ré-énonciation plus qu'interprétation. L'article se termine par une appréciation équilibrée de la tension entre la théologie de Mt et celle de Paul. C. FOCANT, *Le rapport à la loi dans l'évangile de Marc*, p. 175-205. Étude centrée sur Mc 7, 1-23, la controverse de Jésus avec les Pharisiens sur le code de pureté. Ceux-ci pratiquent une stratégie défensive de la pureté à l'encontre de la stratégie offensive de Jésus. Suit un exposé très intéressant sur le système symbolique des pharisiens quant aux règles de pureté qui classent les lieux, les temps, les personnes, les aliments, la sexualité, à quoi s'oppose le système de Jésus. Autant les règles du premier système visent à empêcher l'impureté d'*entrer*, autant les règles du second visent à empêcher l'impureté de *sortir*. Dommage que l'auteur n'ait pas analysé l'épisode du Jeune Homme riche pour situer, non plus les codes rituels, mais le Décalogue au regard de l'exigence de perfection. J.M. SEVRIN, *Jésus et le sabbat*

dans le 4e évangile, p. 226-242. D'après l'étude de la guérison du paralytique et de l'aveugle-né, on voit comment une conception totalitaire de la loi entrave la reconnaissance de Jésus comme envoyé de Dieu pour donner la vie éternelle à ceux qui croient en lui. J.P. LEMONON, *Dans l'épître aux Galates, Paul considère-t-il la loi mosaïque comme bonne ?* p. 243-270. On connaît l'opposition faite par Paul entre les œuvres de la loi et la foi en Jésus-Christ. La foi justifie, non pas les œuvres. Quant à la loi elle-même, Paul distingue deux types : la loi mosaïque qui prescrit, elle sera relativisée en raison de son particularisme et de son rôle transitoire, la loi comme Écriture, c'est la loi de l'Alliance qui conserve une réserve inépuisable de sens. L'exposé est technique et d'une lecture difficile par les nombreux renvois à la numérotation des versets au dépens de leur contenu : l'argumentation se change en bataille de chiffres ! A. VANHOYE, *La loi dans l'épître aux Hébreux,* p. 271-298. L'originalité de Hé consiste à se poser le "sacerdoce" à la base de la législation, à condition que cette base puisse assurer le sommet de la perfection. Comme la consécration sacerdotale ancienne n'était que rituelle et ne transformait nullement la personne, il a fallu un changement de sacerdoce pour obtenir un changement de loi.

F. GENUYT

Benoît STANDAERT. **L'évangile selon Marc, Commentaire,** Paris, Cerf (Lire la Bible) 1997, 198 p., 120 F.

Travail d'un Bénédictin qui se dit toujours aussi fasciné par l'évangile de Marc.

Commentaire fouillé (peut-être un peu trop serré, pour un livre de poche) avec des rapprochements éclairants, des analyses originales, des questions et transitions, en fin de péricopes qui redonnent l'écriture alerte du deuxième évangile et nous permettent de tenir, nous-mêmes, le fil conducteur de ce récit.

Pages lumineuses et transparentes quand l'auteur abandonne l'analyse rigoureuse pour le regard du contemplatif, dans la scène de Bartimée ou de l'obole de la veuve.

À noter : le parcours de retraite proposé après le commentaire, avec des questions dont le style direct rejoint bien les chrétiens d'aujourd'hui en quête d'approfondissement et l'étude sur "Marc et la Liturgie" qui ouvre de nouveaux horizons.

On ferme le livre, envahi d'une grande Joie, avec le désir de suivre Jésus, sur le chemin, même s'il faut "entrer avec Lui, dans une condition de risque !".

Hélène CAUMEIL

Antoine VERGOTE. **Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, L'identité chrétienne**, Paris, Cerf, 1997, 254 pages, 140 F.

L'auteur ouvre sa réflexion par une analyse relativement sévère de l'attitude des chrétiens à l'égard des idéaux et des pratiques majoritaires de notre époque. Peu soucieux de débattre rigoureusement avec leurs contemporains, ils atténuent les aspects rudes de la Parole biblique au point que Dieu devient débonnaire et sans consistance. A. Vergote rappelle la force des textes bibliques, notamment ceux de la tradition mosaïque et ceux de l'Évangile : la confiance au Dieu aimant est exigeante, et les métaphores scripturaires de la colère et de la jalousie ont pour fin de rappeler le caractère unique de l'Élection et de l'Alliance. Leurs exigences arrachent au

lien infantile à Dieu. Le beau commentaire du livre de Job illustre cette interprétation. Des indications anthropologiques établissent une certaine continuité entre des apports psychanalytiques et le sens du premier commandement non séparable du second.

Deux réserves cependant : des longueurs et des répétitions alourdissent inutilement l'ouvrage ; le lien du christianisme à Israël est traité de manière trop abrupte. Ces réserves n'entament en rien mon jugement positif sur ce livre profond.

Christian DUQUOC

Paul VALADIER, **L'anarchie des valeurs,** Paris, Albin Michel, 1997, 220 pages, 95 F.

Paul Valadier s'attaque avec vigueur à une double lecture : celle intégrisante qui croit que l'affirmation de l'absolu des valeurs morales suffira à endiguer la dérive toujours dénoncée des mœurs ; celle relativiste qui régionalise ou "culturalise" toute valeur morale au point qu'il n'existe plus de passages signifiants entre les cultures et que la Charte des droits de l'homme est une agréable originalité occidentale.

L'ouvrage vise à établir que les valeurs se focalisent en un absolu, la dignité de l'être humain, à titre principal, et que leur application demande un travail considérable d'interprétation et de discernement. L'absolu de la valeur ne se donne pas dans l'évidence de l'action singulière, mais l'action singulière ne se sépare pas de la provocation de son absolu. L'intégrisme manque l'articulation du principe et de la pratique, le relativisme occulte l'universalité qui habite l'action. Faut-il parler de "compromis" pour la saisir ainsi ouverte ? Certainement pas, si ce terme équivaut à médiocrité ; sans difficulté, s'il évoque le courage de ceux pour lesquels le débat et la négociation sont les moyens les plus assurés de rendre concrète la reconnaissance de la dignité de l'homme et de soutenir sa liberté. L'ouvrage mérite donc méditation.

Christian DUQUOC

Sylvie ROBERT. **Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola.** Paris, Cerf, 1997, 604 pages.

Le travail de recherche que publie Sylvie Robert est le fruit d'une enquête historique vaste et rigoureuse, au service d'une analyse théologique originale et argumentée. Nous avons affaire à un ouvrage de référence pour l'étude du discernement ignatien. La question que cette thèse veut poser semble toutefois induire une dualité dans l'objet de l'étude, le texte sur le discernement dans les *Exercices* en premier lieu, puis la connaissance pratique de Dieu à partir d'une expérience spirituelle authentifiée. Cette dualité tient à la problématique adoptée, qui est de chercher en quoi le discernement peut ouvrir une autre voie de la connaissance de Dieu, ce qui n'est évidemment pas l'objet premier du discernement. Discerner, c'est juger les motions qui traversent l'esprit du retraitant des *Exercices*, et surtout dans le contexte de l'élection c'est-à-dire de l'appel à suivre le Christ en sa grande humilité.

Les quatre premiers chapitres de l'ouvrage (pp. 31-252) offrent une étude impressionnante dans l'établissement critique du texte des règles de discernement dans les *Exercices*. En ce qui concerne la nature de l'acte de discernement, l'analyse met en valeur le *"sentir spirituel"* qui est une appréciation de l'intelligence guidée par le goût intérieur de ce qui vient de l'Esprit.

La connaissance propre au discernement des motions (connaissances, appréciations, attraits) suppose que l'homme se laisse affecter et reconnaisse ses affects.

La seconde partie du livre est consacrée à la possibilité de connaître Dieu à partir du discernement restitué dans l'ensemble des écrits et de la vie de saint Ignace. La tentative de démonstration est menée de façon très argumentée. C'est une manière neuve et assurément fondée d'interroger les *Exercices*. La limite tient à ce que cette interrogation vient d'un lieu qui n'est pas le centre des *Exercices*. La démarche des *Exercices* veut nous centrer sur l'humilité du Christ qui redonne à l'homme pécheur la capacité d'accomplir sa vocation de créature spirituelle : louer, révéler et servir Dieu notre Seigneur. La voie royale de la connaissance de Dieu dans les *Exercices* est la contemplation du Christ humble et obéissant. On pourrait dire que le centre le plus profond des *Exercices* est l'humilité du Christ qui le rend capable d'obéir au Père jusqu'au don de sa vie. Le discernement en lui-même n'est pas le centre des *Exercices*. Tout l'enjeu de l'élection est de se laisser appeler dans une voie droite pour imiter l'humilité du Christ. À cet égard, les textes du *Mémorial* de Pierre Favre que Sylvie Robert a choisis et présentés jettent une lumière spirituelle vive sur le discernement opéré dans un propos de conversion. Au total, en recevant la problématique théologique de l'ouvrage comme une proposition suggestive, nous pouvons plus particulièrement retenir cette étude du discernement ignatien comme une approche historique et théologique fouillée, très éclairante et stimulante.

Jean-Claude SAGNE

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1998

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . . . .

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1998 vous donne droit aux nos 236-240.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9715 - 1er trimestre 1998 - Commission paritaire : N° 50.845